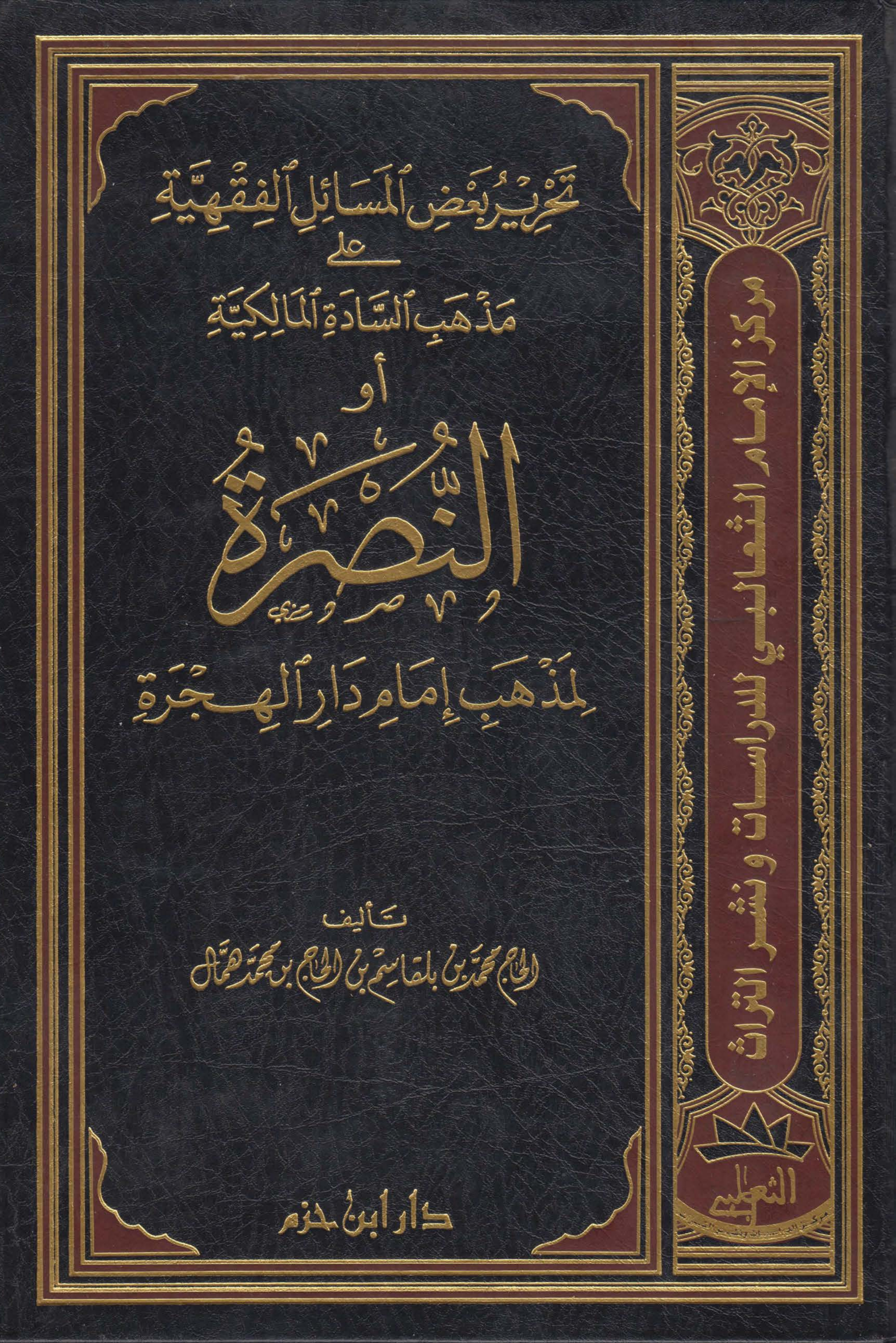
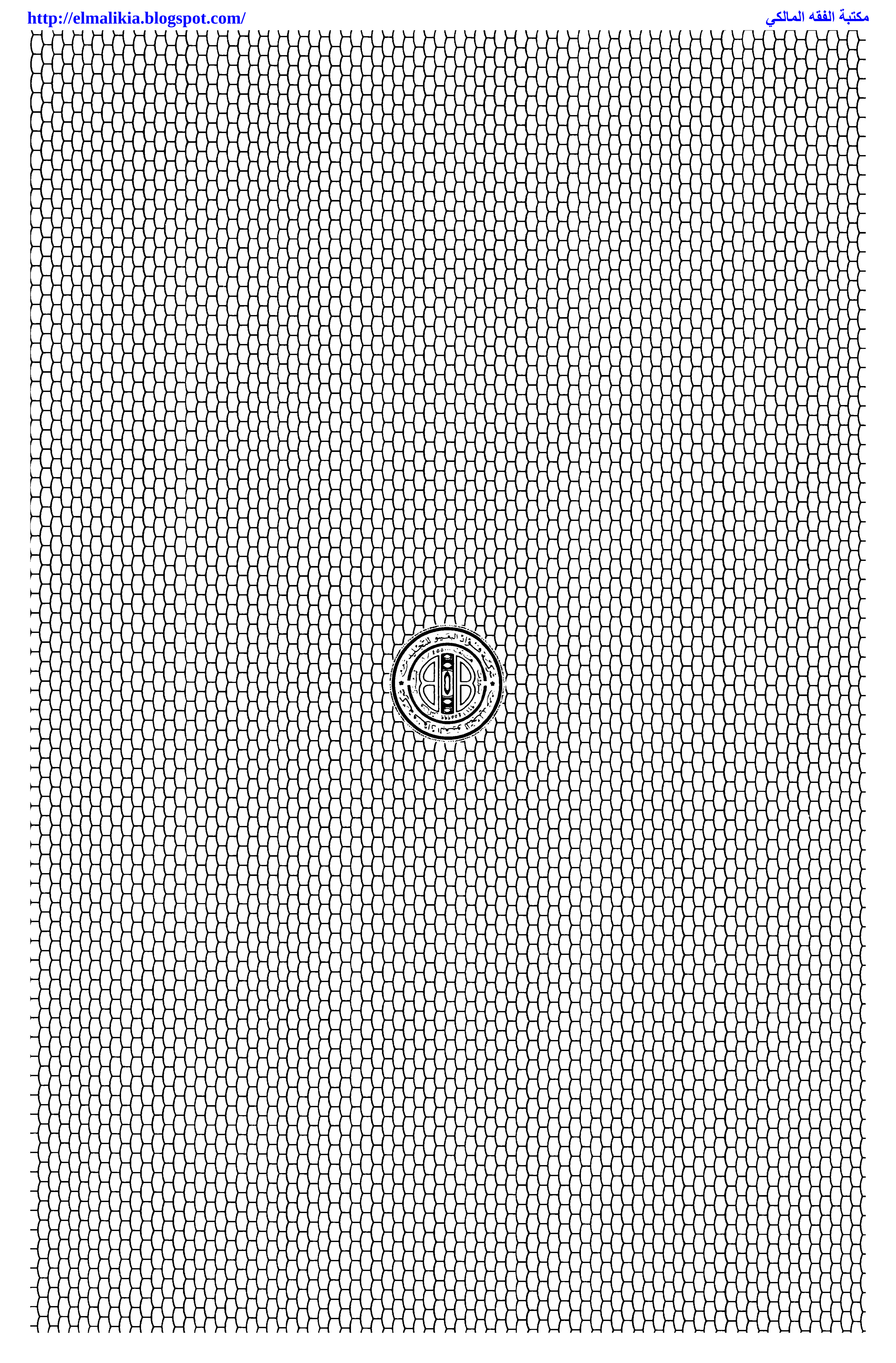
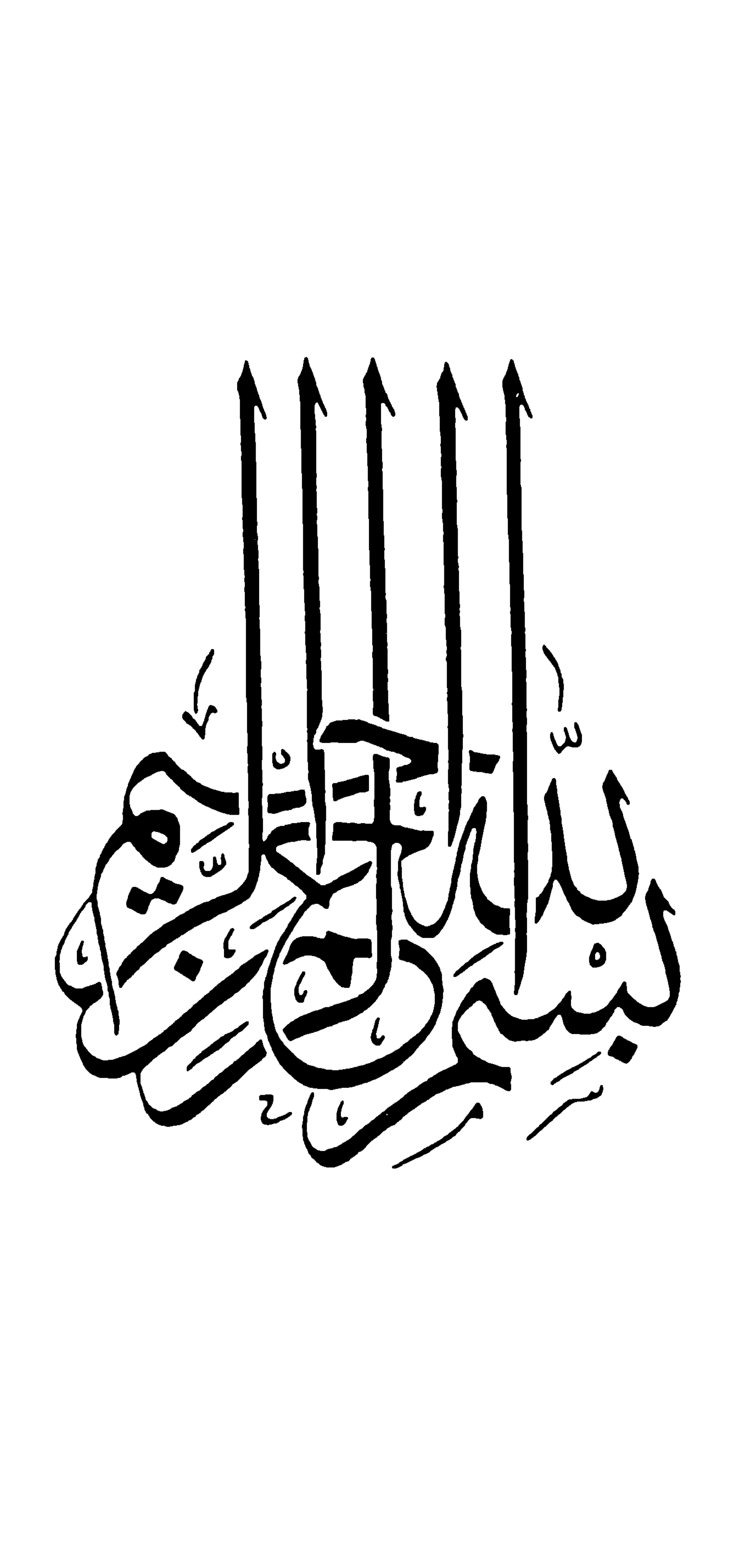

تحرير بعض المسائل الفقهية
على
مذهب السادة المالكية
أو
النصرة
لمذهب إمام دار الهجرة
تأليف
الحاج محمد بن بلقاسم بن الحاج بن محمد همال
دار ابن حزم
مركز الإمام الثعالبي للدراسات ونشر التراث
الثعالبي



تحرير بعض المسائل الفقهية
على
مذهب السادة المالكية
أو

النصرة

لمذهب إمام دار الهجرة


بسم الله الرحمن الرحيم

تحرير بعض المسائل الفقهية على مذهب السادة المالكية

أو

النصرة لمذهب إمام دار الهجرة

تأليف
الحاج محمد بن بلقاسم بن الحاج بن محمد همال

مركز الإمام الثعالبي للدراسات ونشر التراث

دار ابن حزم

الطبعة الأولى

١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

ISBN 978-9953-81-981-5



الكتب والدراسات التي تصدرها الدار
تعبر عن آراء واجتهادات أصحابها

مركز الإمام الثعالبي للدراسات ونشر التراث

الجزائر ـ هاتف وفاكس: 017029011 ـ جوال: 072745624

دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت ـ لبنان ـ ص.ب: 14/6366

هاتف وفاكس: 701974 ـ 300227 (009611)

بريد إلكتروني: ibnhazim@cyberia.net.lb

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ١

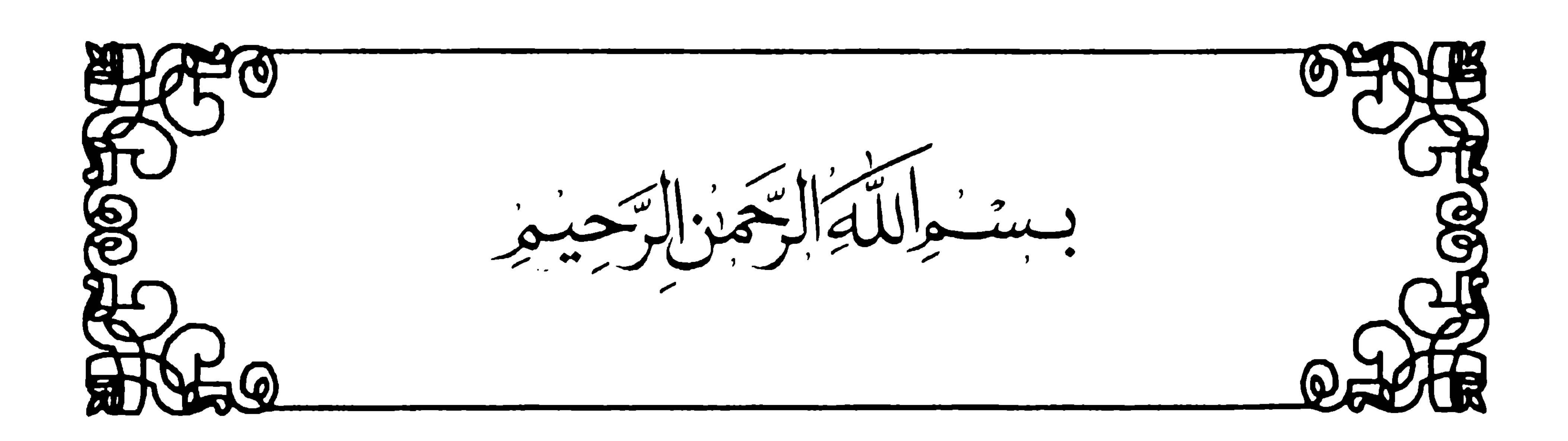
ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾ ٱلرَّحْمَٰنِ

ٱلرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾ إِيَّاكَ

نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ

ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾.



الحمدُ لله حمداً يوافي ما تزايد من النّعم، والشّكرُ له على ما أولانا من الفضل والكرم، لا أُحصي ثناءً عليه، هو كما أثنى على نفسه. ونسأله اللُّطف والإعانة في جميع الأحوال، وحال حلول الإنسان في رمسه. والصّلاةُ والسّلامُ على محمّد سيّد العرب والعجم، والمبعوث لسائر الأُمم، وعلى آله، وأصحابه، وأزواجه، وذريّته، وأمّته أفضل الأُمم[(١)].

أمّا بعدُ:

فليست قضيّةُ هذا الكتاب مجرّد انتصار لمذهب من المذاهب الفقهيّة، في مجموعة من المسائل الّتي قد تكون أدلّتُه فيها ناهضة وقويّة، وإنّما قضيّتُه الأساس تتعلّق بتصحيح تصوّر علميّ منهجيّ، ارتبط بهذا المذهب، منذ اللّحظات الأولى لتأسيسه ونشأته، ثمّ ظلّ يقوى ويتأصّل مع مرور الزّمن، ليصل إلى ذروته العليا في القرن الثّامن الهجريّ، بفضل جهود مصلحَيْن كبيرين، كان لآرائهما الإصلاحيّة تأثير قويّ على الأبحاث والدّراسات الشّرعيّة، طيلة القرون الثّلاثة الّتي أعقبتهما، لكنّ هذا التّأثير بقي محدوداً حبيس كتبهما الممنوعة التّداول، إلى غاية القرنين الأخيرين السّابقين لهذا القرن، ليتمّ اعتمادُها نهائيًا من طرف الحركات الإصلاحيّة في الشّرق والغرب، وأصبحت بعد الانتشار الّذي حظيت به من الأمور المسلّمات، بحيث يكفي الرّأيَ صحّةً أن يُنسب إلى أحد هذين المصلحين، كما يكفي

(١) نصّ خطبة العلاّمة خليل رحمه الله في كتابه الشّهير المختصر.

لفساد أيّ قول أو رأي، إذا سبق تفنيدُه من أحدهما! وانتقلت الأمّة أو أغلبيتها السّاحقة، بفعل تأثير هذه الحركات الإصلاحيّة، من حالة وجوب التّقليد لأحد المذاهب الفقهيّة الأربعة، إلى المتابعة الكليّة لرأي هذين المصلحَيْن!

فهل يُعتبر هذا الوضعُ السّائدُ اليوم في الأمّة، وضعاً علميًّا صحيًّا، أو أنّه يمثّل غلبة اتّجاه علميّ، كان له تواجد نسبيّ في الأمّة قبل هذين المصلحين، ثمّ توفّرت ظروفُ ظهوره وغلبته في الفترة المعاصرة؟

هذا ما حاولت الكشف عنه، في تضاعيف هذا البحث، من خلال قراءة في حركة التّشريع الإسلاميّ، من عصر الاجتهاد إلى عصر النّهضة. ثمّ عرض مجموعة من المسائل الخلافيّة، وقع الاختيار عليها؛ لما تمثّله من إحراج للمذهب المالكيّ، واتّخاذها حجّة على منع التّقليد له، بَلْهَ تقليد المذهب الحنفيّ؛ لكون الأخير منهما علماً على الرّأي، بخلاف المذهبين الشّافعيّ والحنبليّ اللّذين يتعاطف معهما إلى حدٍّ كبير دعاةُ منع التّقليد، وإن كانوا يُلحقونهما مع المذهبين السّابقين في حكم منع التّقليد.

فقمت ببيان قوّة أدلّة المذهب المالكيّ، وكشفت عن الإكراهات(١) المستعملة في توجيه أدلّته، بفعل التّأثير الفكريّ التّابع للمرحلة الّتي ننتمي إليها.

ولقد قصدت من وراء البداية بخطبة العلاّمة خليل، في كتابه الشّهير المختصر، تحقيق دلالات كثيرة، كانت أمام ناظري خلال هذا البحث كلّه، وتبرز أهمّها في تحقيق الصّلة، عند جماهير المشتغلين بالمسائل الخلافيّة، بين ما قرّره هذا الإمام في مختصره، وبين ما قاله الرّعيل الأوّل من المالكيّة، بداية من مؤسّس المذهب، وانتهاءً إلى عصر الاختصار. وبيان أنّه لا وجود لأيّ اختلاف، بين السّابق واللاّحق منهم، وأنّ أيّ مخالفة لما يُظنّ أنّه (سنّة)، يكون أئمّة المذهب وأقطابُه هم المسؤولين الأوائل عنه؛ لأنّ

(١) هذا اللّفظ من الألفاظ الّتي يستعملها العلمانيّون، في توجيههم النّقد لعمليّة قراءة التّراث من طرق الإسلاميّين، خارج آليّات التّحليل والحفر المعتمدة عندهم.

الشّيخ خليلاً لم يتجاوز حدود المقاربة، بين أقوال أقطاب المذهب، على الوجه الّذي يمكن أن يقوم به أيّ شخص آخر، في بعض المسائل الفقهيّة، لو توفّرت كلّ مدوّنات الفقه المالكيّ أمامه.

ومن أجل تأكيد هذا المعنى حرصت، أثناء توثيق مادّة مسائل البحث على إيراد النّصوص المذهبيّة من أمّهات كتب الفقه المالكيّ، كالمدوّنة، والمستخرجة (العتبيّة)، والنّوادر والزّيادات، لما احتوت عليه هذه الأخيرة من نقولات مذهبيّة خارج هذين المصدرين، كالمجموعة لابن عبدوس، والمختصر لابن شعبان، والمبسوط للقاضي إسماعيل. ثمّ أوردت نصّ الرّسالة، وختمتها بعبارة المختصر؛ ليتمكّن القارئ لهذا البحث من عقد مقارنة، بين هذه النّصوص واختصار الشّيخ خليل، فيحكم له بالوفاء أو التّطفيف. لكنّه سوف يتأكّد، على امتداد المسائل الّتي تطرّقنا لها، أنّ عمل الشّيخ خليل اقتصر على الاختصار والتّهذيب، مع جزالة اللّفظ ودقّة المعنى. وعندما يتحقّق القارئ من جميع ذلك بنفسه، على امتداد هذه المسائل، سيصل إن شاء الله إلى حقيقة، طالما قرعت سمعه، لكن كان يدفعها ويردّها، دون أن يُتعب نفسه في السّؤال عن سببها، وهي ما سرّ ذلك الإكبار والحفاوة بالمختصر بين كتب المالكيّة، حتّى أوشك أن يتحوّل المختصر الخليليّ عندهم، إلى المختصر الصّحيح للإمام البخاريّ عند الأمّة!!

إنّ هذه المقارنة الأوّلية، بين نصوص علماء المذهب، وبين اختصار الشّيخ خليل، ثمّ الخروج منها بهذه النّتيجة الدّالة على التّجانس الموجود بينهما، هي من أهمّ الأمور الّتي حرصت على تأكيدها، في جميع مسائل البحث. وإنّني بتبرئة ساحة العلاّمة خليل، من تهمة إفساد الفقه، ـ هو ومجموعةٌ من إخوانه المتأخّرين، وهي تهمة قديمة جديدة ـ، توضّح لنا، بما لا يدع مجالاً للشكّ، أنّ الشّيخ خليلاً لا عيب يلحقه، سوى أنّه كان ترجمان أولئك المتقدّمين، والمحافظ على روح أقوالهم، على تفنّن تعبيراتهم، واختلاف مدلولاتهم.

ولا عيبَ فيهم غير أنّ سيوفهم بهنّ فُلول من قِراع الكتائب!

وهذا التّحقّق يدفع الواقف عليه إلى أن يتجاوز، بكلّ شجاعة ومروءة تعصيبَ هذا الإفساد بالشّيخ خليل إلى من فوقه! وسيجد على امتداد هذه المسائل النّموذجيّة، أنّ الشّيخ خليلاً والمالكيّة المتأخّرين جميعاً قد حافظوا على النّفس المدنيّ، ولم يَخرجوا قيد أنملة عمّا كان يقوله إمام المذهب، وهو في المدينة يُفتي ويروي.

لقد نقل إلينا الشّيخ خليل (ت: ٧٧٦هـ) في مختصره، في المائة الثّامنة صورة الفقه المدنيّ في القرن الثّاني للهجرة، بكلّ أمانة وموضوعيّة، فلم يبق بعد هذا التحقّق مسوّغ لهذا التّصوّر، بعد التّأكّد من عمله، وأنّه كان مجرّد واسطة أمينة، بيننا وبين أولئك العلماء. ولا يُعتقد أنّ هذا العمل كان بسيطاً، يمكن لأيٍّ كان أن يقوم به، بل يمكن فقط أن نتأكّد من سلامته عند المقارنة، أمّا القيام به فهو شاقّ جدًّا، يتطلّب الوقوف على عشرات الآلاف من المسائل، في دواوين المالكية الكثيرة!

ولعلّك أخي القارئ تطرُد رأيك، فتقول: إنّني لا أبالي، أكان ذلك الرّأي من الشّيخ خليل أو من غيره، وأنا وإن تحقّقت أنّه ليس من الشّيخ خليل، وأنّه من إمام المذهب، فلا ألتزم إلاّ بآية صادقة، أو سنّة ناطقة، أو دلالة محقّقة! ويبقى الإنكار أبداً، على من خالف السنّة، كائناً من كان، وإن كنت لا أسيء الأدب معه؛ لأنّه اجتهد، وبذل وُسعه وحقّق، فليس عليه من حرج فيما خالف فيه الصّواب، لكنّ اللّوم متوجّه إلى من جمد على أقواله، بعد قيام الحجّة عليه!

وأستسمحك بهذا السّؤال: هل اجتهدت في الوقوف على أدلّة المالكيّة، من مراجعهم وكتبهم؟

لعلّك تقول: رأيت أدلّة ضعيفة، وآثاراً مرسلة ومقطوعة، واستدلالاً بقول مَن قولُه ليس بحجّة، وردّ سنّه بقياس، وتركِ الحديث مع صحّته ورواية المجتهد له، لا لسبب إلاّ لأنّه لم يجر به العملُ... إلى آخر الأعذار. وخلاصة الكلام أنّني لم أطمئنّ إلى هذا المذهب؛ لكثرة معارضته



للسّنن الصّحيحة، ومخالفته لها، بمجرّد الرأي والاستحسان، وهما لا يصار إليهما إلاّ عند الاضطرار!

لكن دعني أسألك مرّة ثانية: أيصحّ أن يكون هؤلاء الأئمّة، وأقصد بالذّات مالكاً، ومَن وراءه من سلفه المدنيّين، يتبعون أقوالاً مرسلة بلا أدلّة؟ ولعلّك تُسرع إلى الجواب، فتقول: إنّما قالوا ذلك اعتماداً على السّنن القليلة الّتي كانت بين أيديهم، ولم يكن بعدُ الحديثُ قد انتشر، فقالوا بما بلغهم، ولا يكلّفون أكثر من ذلك، كحال من عمل بالدّليل المنسوخ، ولا علم له بالدّليل النّاسخ، فعملُه بالدّليل المنسوخ هو عملٌ بالدّليل، لكن لمّا تبيّن له أنّه منسوخ، لم يَحِلّ له أن يعمل به! فليس اللّوم متوجّهاً على السّلف؛ لأنّهم عملوا بما بلغهم، لكنّ اللّوم على من تبيّنت له السنّة، فتركها لقول إمامه، فخالف السنّة، وخالف مذهب إمامه، في العمل بها لو بلغته!

ولو قال لك هذا المقلّد للإمام: إنّ إمامي اطّلع على هذا الدّليل، وتركه لما هو أقوى منه! فلا شكّ أنّك تردّ عليه، فتقول: إنّ هذه حجّة كلّ مقلّد على وجه الأرض، لو شاء أن يملأ ديواناً من هذه الدّعوى الباردة لفعل! ولا يبقى بعد ذلك قولٌ صوابٌ أبداً، وتَرَكنا السّنن لهذه العلّة الّتي لا تنطلي حتّى على الصّبيان!

لكنّ المقلّد هنا للإمام مالك، ومن وراءه من المدنيّين، يدفع هذا الاعتراض بأمر لم تعتبره، وتجاهلت خصوصيّته، مع أنّه يُسلّم لك ضعف بعض الحجج الّتي يقدّمها ناصرو التّقليد[1]، لما هو معلوم من اختلافها وتباينها فيما بينها، لكنّه يعارضك في حالة الإمام مالك؛ بسبب ما عُرف عنه من وراثة علم السّلف في المدينة، وقد كانت دار الفقه والرّواية، فأخذ الأثر عن علمائها، وشاهد السّنن تُطبّق بين جنباتها، فرأى ما توارثه أهلُها من

---

(١) بعض هذه الحجج يتخيّلها دعاة الاجتهاد وناقدو التّقليد، وإن لم ترد على ألسنة المقلّدين، كما فعله ابن القيّم رحمه الله في فصل مناظرة، بين مقلّد وصاحب حجّة، في كتابه إعلام الموقّعين!

عمل النّبوّة، في كلّ مسألة من مسائل الشّريعة، فما عملوا به أو تركوه، كان هو السنّة في موضعه، وما خالفه فهو مرجوح، ولو صحّت به الأخبار؛ لأنّه مخالف لما نقله أهلها، عن آبائهم وأجدادهم!

وأراك تسارع إلى الاعتراض، بأنّ هذا عمل أهل المدينة، وقد تقرّر أنّ ما كان منه نقلاً، فلا يُردّ أبداً، وإنّما اعتراضي على من جعل رأي الوُلاة، واختيار بعض العلماء حجّة، تُتْرك من أجلها السّننُ!

فإن قال لك هذا المقلّد: مالك أورع من أن يَردّ السّنن المنقولة لقول عامل أو والٍ، بل يترك بعض الحديث، لتأويل السّلف له على غير ظاهره؛ بسبب جريان العمل في المدينة بخلافه، فتعارض العملُ مع الحديث، فتوجّه التّأويل إلى الأضعف في مقابل الأقوى؛ لأنّهما نقلان، لكنّ العمل متواتر، والحديث واحد، ولا يُترك المتواتر للواحد!

ثمّ يؤكّد ذلك، بأنّه ثبت في صور كثيرة ردُّ مالك لحكم الولاة بسبب مخالفة السّنن، وإنّما يقول خلافَ هذا مخالفوه من أهل الرّأي، ولو تحرّوْا جيّداً أقواله، وصبروا على فهم كلامه، لتبيّن لهم أنّه ما خالف سنّة أبداً، بسبب أنّه يعيش في دارها، لكنّهم لمّا لم يكن لهم ما يدفعون به قوله، بدأوا يشنّعون عليه بذلك، ثمّ أخذه عنهم بقيّةٌ من خالفه ولم ير رأيه، اكتفاءً بما عندهم وإعجاباً به.

فإن قلت: إنّه أخذ السنّة عن أهل المدينة، وليس الصّحابةُ جميعاً من أهلها، بل تفرّقوا في الأمصار، وبعضهم لم يُدوِّن ما رواه إلاّ بعد دهر، فكان الواجب جمع ما رواه هؤلاء، ثمّ العملُ بمقتضاه.

فهنا يقول لك المقلّد لهذا الإمام: كأنّي بك يا صاحب الحجّة تزعم، أنّ ذلك الصّحابيّ لمّا خرج من المدينة، ذهبت معه السنّة، ولم يبثّها في المدينة. أو أنّك تقول: سمعها عن رسول الله ﷺ، ولم يستوطن المدينة! فإن كان الأوّل فقد كفينا مؤنة الجواب عنه، وإن كان الثّاني، فأين علماء المدينة من هذه السنّة، بعد تقلّب العقود، وتجدّد العهود؟ أبقيت تلك السنّة خافية عليهم، لم يعلموا بها، مع ما كانت عليه المدينة، من كثرة سكنى

العلماء من الصّحابة وأهلهم بها، وأنّ الخارج منها كان أقلّ من القليل، مع الضّرورة الشّديدة لهذا الخروج، بسبب ترغيب رسول الله ﷺ في سكناها، وأمره بالصّبر على شدّتها ولأوائها، وإخباره أنّها خير لهم لو كانوا يعلمون؟! وكلّ هذا يؤكّد خصوصيّة المدينة، ويجعل ما يدّعيه المخالف غير محرّر كفايةً، بل نقول: كان الخارج منها، إذا أفتى في أمر، ثمّ تبيّن له أنّ علماءها على خلافه، رجع عن قوله إلى قولهم.

ولعلّك بعد هذه المداخلة الخفيفة، تكون قد تهيّأت لطلب الحجّة على تصحيح الدّعوى. لكنّك تراجعت وقلت في نفسك: حَسْبُك من شرّ سماعُه، ومن كلّ بِدْع في الشّريعة ابتداعُه! لكنّني أدعوك إلى ما دعا إليه مصعبُ بن عمير أُسَيْدَ بن حُضَيْر، عندما جاء مُنكِراً عليه دعوة قومه إلى الإسلام، فقال له مصعب: أَوَ تجلس، فتسمع؟ فإن رضيت أمراً قبلته، وإن كرهته كُفَّ عنك ما تكره! قال: أنصفت!

ونحن نطلب منك أيضاً، أن تستمع إلى ما عرضناه في هذا البحث، لعلّ الله أن يفتح به عليك، كما فتح على أسيد بالإسلام، بسبب إنصافه وصبره على الاستماع لدعوى عدوّه! ولا يبلغ أن يكون المقلّدون أعداءً لك، بل كلّ ما بينك وبينهم هو العلم، وصاحب العلم لا يخشى ما جاء على أصوله!

التّعريف بالموضوع، وبيان منهج البحث:

يدور موضوع الكتاب حول مجموعة من المسائل الفقهيّة، الّتي تعوّد أهلنا في الجزائر العملَ بها وفق أحكام المذهب المالكيّ، لكنّ المخالفين لذلك، وهم إخواننا في الاتّجاه السّلفيّ، يُصرّون على أنّ ذلك مخالف للسّنة النّبويّة. وهذه المسائل ممّا عمّت به البلوى عندنا، وهي تمثّل قلقاً يوميًا ونقاشاً متكرّراً، بين عموم النّاس الّذين تعوّدوا على أحكام المذهب، وبين شريحة مهمّة من المتأثّرين بالاتّجاه السّلفي الّذين يحاولون إقناع النّاس كلّ مرّة، بأنّ اختيارهم هو الموافق للسنّة، وأنّ ما خالفه مجرّد رأي!

ولمّا كان حكم هذه المسائل غير بعيد عن متناول يدي، بحكم الاشتغال عليه منذ مدّة، مع توفّر الوقت في هذه السّنة، على خلاف السّنوات السّابقة، وجدت الفرصة سانحة لإظهار ما كنت كاتماً له في صدري، أحادث به النّفس، وأناجي به محبًّا خليلاً أو أخاً عاقلاً، أو آخر هواه على هواي، في الإعجاب بهذا المذهب، والإكبار لإمامه وأعلامه!

وقد انكشف لي على مدار عقد ونصف، إثر حصولي على شهادة اللّيسانس، أنّه لا صلاح لبلدي، إلاّ بالرّجوع إلى مذهب سيّد المسلمين؛ مالك بن أنس رحمه الله، كما وصفه بذلك السّلف ثمّ تأكّد في فترة الدّراسات العليا، واختياري البحث على أحد الأعمال المالكيّة، مع وقوفي أثناء فترة البحث وبعده على كتب للمالكيّة مخطوطة ومطبوعة، أكّدت في نفسي قناعة برجحان أصول هذا المذهب، وسلامة بنائه الفقهيّ، وكونه أكثر المذاهب السنيّة تمثيلاً لأهل الحديث وجمهور السّلف!

وستقف أيّها القارئ المنصف، ويا أيّها المالكيّ صدقاً، على ما تقرّ به عينُك، وأنت تتابع قوّة أدلّة مالك، وتساقط اعتراضات المخالفين له؛ لأنّهم يخالفون الحقيقة الّتي غيّبت عن الأنظار والأذهان لعقود عديدة، إن لم أقل قروناً مديدة! وكلّ هذا حدث بفعل التّعصّب المذهبيّ، وبينه وبين التّقليد غشاء رقيق، يراه المبصرون، ويتعامى عنه المتعصّبون!

ولمّا كان هدف الكتاب، هو إنصاف مذهب إمام دار الهجرة؛ ببيان قوّة أدلّته، وضعف أدلّة المخالفين له، وهو الاتّجاه الآخر السّلفيّ، كان لا بدّ من التّقديم له بمقدّمة تنسجم مع الهدف الّذي حقّقه.

ولقد طالت هذه المقدّمة، وتجاوزت ما كان مقدّراً لها، تناولت فيها الكلام عن الأسباب الطّبيعيّة لانتقال الفقه الإسلاميّ، من مرحلة الاجتهاد في عصر الأئمّة، إلى مرحلة التّقليد، ابتداءً من القرن الرّابع الهجريّ. وتناولت في هذا العرض شبهات خصوم مرحلة التّقليد، وبيّنت أنّ ما ردّده مؤرّخو التّشريع الإسلاميّ، وجمهور الأصوليّين المعاصرين، من تأسيس الشّافعيّ لعلم أصول الفقه؛ لتسويغ فتح باب الاجتهاد، ورفع شرعيّة التّقليد، لا

تؤيّده الشّواهد العلميّة، وأنّ الشّافعيّ كتب الرّسالة على مذهب المدنيّين، وكان يقصد بها الردّ على الكوفيّين، لا كما يردّده كثيرون تقليداً، وتمسّكاً بالعوائد الّتي ينكرونها على المقلّدين، بأنّه أسّس قانون الاستنباط العامّ، الّذي ينضوي تحت سلطانه كلّ المختلفين في عصره، ليشمل الاتّجاه الحديثيّ الممثّل في أهل المدينة.

ثمّ بيّنت أنّ الشّافعيّ نصر مذهب سلفه المكيّين، وأنّه كان مائلاً إلى أهل بلده، وأنّ أخذه عن الإمام مالك، لم يتجاوز أخذ شيخه محمّد بن الحسن الشّيبانيّ عنه بفارق واحد، وهو الشقّة الفاصلة بين أهل الحديث وأهل الرّأي.

ثمّ عرّجت على الكلام في الاجتهاد، وبيّنت أنّه نوعان، نوع لم يتوقف أبداً، وهو الّذي مارسه الفقهاء المنتسبون، ونوع ممنوع وهو الاجتهاد في الأصول الّذي مارسه الفقهاء غير المنتسبين؛ لأنّه اجتهاد يعتمد على غير الأصول الّتي اعتمدها السّلف!

ولمّا كان ممكناً أن يُدفع هذا التّقرير، بعمل حركات الإصلاح الّتي قامت في العالم الإسلاميّ، وجهودها في إنكار التّقليد، بيّنت أنّ هذا الإنكار لم يتوجّه إلى التّقليد، وإنّما استهدف الأوضاع المتردّية الّتي آلت إليها الأمّة، بسبب إسلام نفسها إلى الخرافة، وابتعادها عن سنن الله الشّرعيّة والكونيّة، فأضاعت الدّين الحقّ، وأضاعت الدّنيا، وأصبح النّاس تحت أسر المشيخة المزيّفة، واتّسع الخرق على الرّاقع. وكلّ هذا ألصق بمرحلة التّقليد، مع أنّها من أزهى المراحل في تاريخنا، علماً وقوّةً وسيطرةً على أمم الأرض، ظهر فيها نوابغ العلماء الّذين وجدوا الثّروة الفقهيّة للأئمّة، فبنوا على أساسها، وخرّجوا وفرّعوا عليها، لا كما يريده مجتهدو القرن الخامس عشر الهجري، أن يبنوا على أدلّة الكتاب والسنّة، فيهدمونهما ولا يقيمون أرضيّة منهما!

وبيّنت أيضاً، أنّ الاتّجاه السّلفيّ المعاصر، ما هو إلاّ امتداد للظاهريّة القديمة، أو ظاهريّة عصريّة باسم السلفيّة!! وأوضحت أنّ هذا الاتّجاه،

ابتداء من شيخ الإسلام ابن تيميّة، وتلميذه العلاّمة ابن القيّم الجوزيّة، وإلى غاية الفترة المعاصرة، ما عدا علماء الحنابلة المتقيّدين بمذهب الإمام أحمد، لم يستطيعوا التّخلّص من منهج ابن حزم، كما تشهد به نقولاتهم الكثيرة عنه، واعتقدوا أنّ منهجه منحصر في الجمود على الظّاهر المتعلّق بتعليل الأحكام فتجنّبوه، بسبب النّقد الكبير الّذي تعرّض له الظّاهريّة، وغفلوا عن مؤثّر منهجيّ آخر، لا يقلّ خطورة عن سابقه، بل يربو عليه، وهو الوقوع في شراك الظّاهر، في جانب النّصوص، وتأويل ما خالفها من مذاهب السّلف؛ لينسجم مع هذا الظّاهر.

وكلّ هذا قد يدفعه القارئ من أوّل وهلة، ويشنّع على صاحبه، ويرميه بالشّذوذ، لكن أطلب منه أن لا يعاجل بالحكم، حتّى يستمع إلى دعوى الخصم ودلائله.

ثمّ انتقلت إلى الفصل الثّاني، وتناولت فيه التّعريف بالمذهب المالكيّ، ضمن مبحثين؛ الأوّل: في بيان السّبب في استقرار المذهب بمصر، ومنها بعد ذلك في المغرب. وخصّصت المبحث الثّاني في التّعريف بالأمّهات الأربعة، والدّواوين الثّلاثة الّتي ضمّت أقوال مالك، والطّبقة الأولى من تلاميذه، إلى جانب لمحة مقتضبة عن الرّسالة الفقهيّة، والنّوادر والزّيادات، والمختصر الفقهيّ الخليليّ. وتوسّعت في بيان المدوّنة، دون التّعرّض لشروحها، وكبير عناية المالكيّة بها، لكن ركّزت على سبب تقديمها على غيرها من الدّواوين.

أمّا الفصل الثّالث موضوعَ الكتاب، فقد قسّمت كلّ مسألة إلى مطلبين، جعلت المطلب الأوّل في بيان المذهب المالكيّ، من خلال نصوص المذهب، بادئاً بالمدوّنة، ثمّ العتبيّة، ثمّ النّوادر والزّيادات، ثمّ الرّسالة، وأختمها بالمختصر. ثمّ أتبع هذه النّصوص بما يبيّن مقاصدها ومضامينها، وقد آتي في بعض الأحيان بنصوص غير المالكيّة؛ لأبيّن شذوذ الاتّجاه السّلفيّ، بسبب ما أشرت إليه من موافقته لأهل الظّاهر. أمّا المطلب الثّاني فأذكر فيه أدلّة المالكيّة، من ناحية الأثر والعمل فقط.

وسيلاحظ القارئ لهذا الفصل، أنّني أطلت الكلام في بعض المسائل جدًّا، وإنّما قصدت بيان مدارك الإمام مالك فيها، وفي غيرها بالقياس عليها، ببيان صحّة بنائه، وتحقيق قضيّة التّقليد والمتابعة لمذهبه، وأنّه أصل مذهب أهل الحديث. وأنّ مذهب الشّافعيّ هو غصن من شجرته الكبيرة، وليس هو شجرة مستقلّة عنه، وبيّنت أنّ أصلها، ما كان عليه الإمام مالك رحمه الله، لكنّ الشّافعيّ رحمه الله لمّا اشتدّ عوده بمكّة، ثمّ طعّمه بأشعار هُذيل بالبادية، ولقّمه بعد ذلك بأغصان الكوفة، لم ينسجم تماماً مع الرّوح المدنيّ!!

وأدعو قارئ هذا الكتاب، أن يدع التّعصّب جانباً خلال قراءته له؛ لأنّني قمت بأداء ما يوجبه العلم، وقد أصاب ذلك قوماً، للسّلفيّين في نفوسهم قدرٌ كبيرٌ، خاصّة الشّيخ المحدّث ناصر الدّين الألبانيّ رحمه الله، لكن ماذا عساي أن أفعل، إذا كان العلمُ يوجب ذلك، والشّيخ نفسُه انتقد من هم أعلى مقاماً منه، وقدرُ الّذين انتقدهم بالنّسبة إليه، أعلى وأجلّ من نسبتي إليه، فإذا كان العلم هو الّذي أوجب عليه نقدهم، فليعذرنا المحبّ إذا أوجب العلمُ نقدني له، فليس فوق العلم أحدٌ، وهو الحاكم على كلّ أحد. وأنا أرحّب بكلّ نقد مؤيّد بالعلم، ولست بفضل الله، ممّن يأنف الرّجوع إلى العلم.

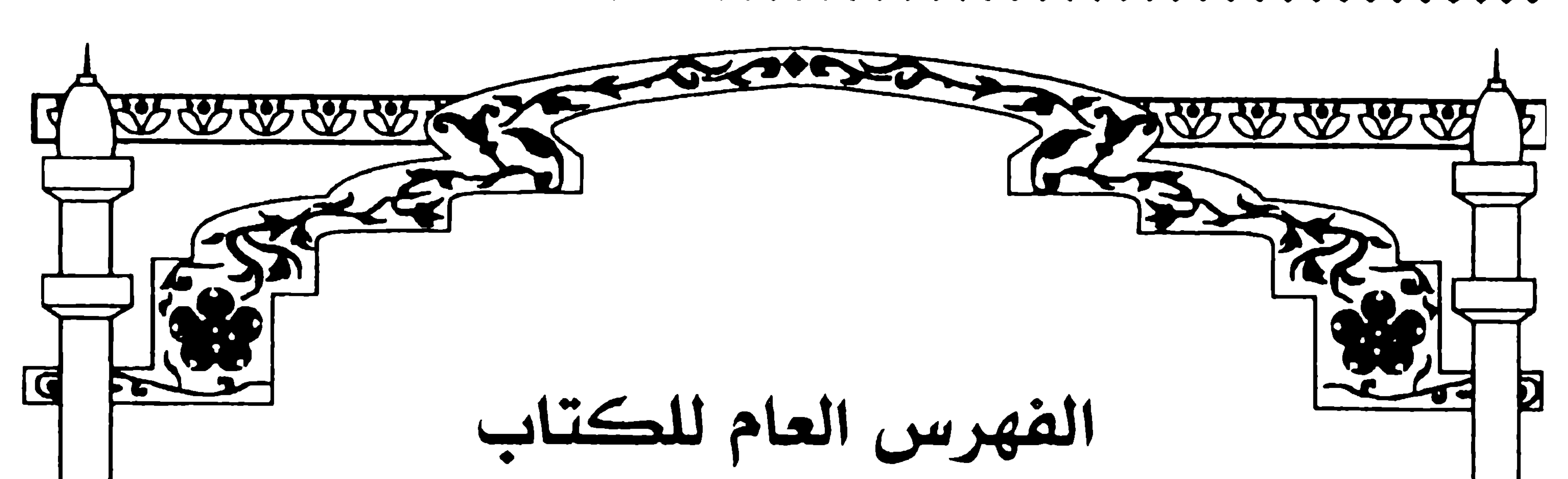
وقد أخذَت منّي بعضُ المسائل إسهاباً كبيراً، مثل المسح على الجوربين، وصيام يوم السّبت، والجمع بين الصّلاتين، ودعاء القنوت في صلاة الصّبح، وتحيّة المسجد والإمام يخطب، وصلاة النّافلة بعد العصر، وركعتي الفجر بعد الصّبح، ...، وإنّما قمت بذلك؛ من أجل رفع شبهة ضعف أدلّة المذهب، وتوجيه شبابنا إلى الجادّة الصّحيحة، وتركيز جهودهم فيما يعود على دينهم وبلدهم بالخير، والكفّ عن التّبعيّة غير الواعية للشّرق والغرب، والانتهاء عن ثقافة الاستهلاك الّتي جلبت علينا الويلات، وكان سببها عدم الاهتمام بالدّين والعلم، ممّا أوهم الكثيرين، أنّ هذا المذهب هو دين الشّيوخ والعجائز، وأنّ مراجعه خالية من الدّليل بعيدة عن الاستدلال، بل يتصوّرون أنّ أدلّته، بين أثر مرسل وعمل مفتعل، ونظر معتلّ وعقل مختلّ.

ومن نافلة القول أن أؤكّد، أنّني لم أقصد من وراء هذا الكتاب رفع الخلاف الفقهيّ بين العلماء، فهذا لم يخطر بخلدي على الإطلاق، وهو شيء لا يمكن أن يتحقّق بحال من الأحوال، وإنّما قصدت النّصيحَة لمن يعتقد ضعف أدلّة المذهب المالكيّ، وبثَّ روح الثّقة في المتمسّكين به، حتّى يتفرّغوا إلى ما هو أفيد لهم، من خدمة الإسلام والدّعوة إليه، في المجالات العامّة، وأن يتركوا مسائل الشّريعة للمتفرّغين لها؛ لأنّ أحكام الفقه، أو فروع الدّين وأصوله كغيرها من العلوم، تحتاج إلى طلب وتحصيل، ومعاناة وتفرّغ ومعلّم، وأهمّ من ذلك لا بدّ من استيفاء مراحل الطّلب، من التّقيّد بنظام العلم وتقاليده، وهو برنامج الدّراسة في ذلك العلم، والصّبر عليه واستكمال موادّه.

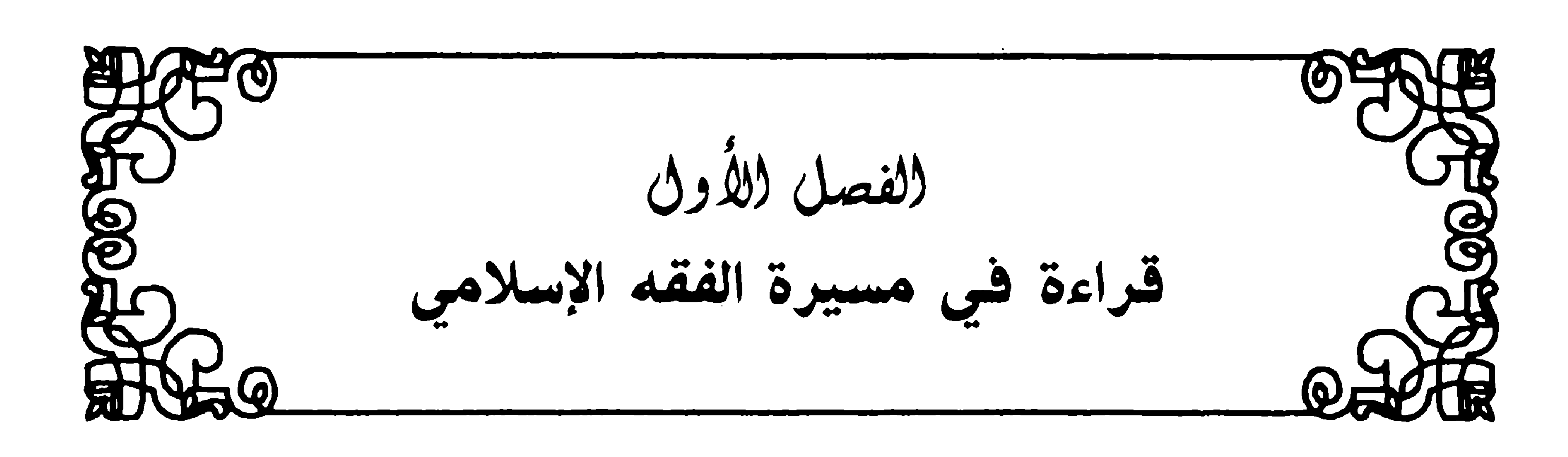
وفي الختام، أجدني مضطراً إلى الاعتراف بالجميل، إلى من مكّن لإنجاز هذا البحث، وتوفير أسباب ظهوره، ولولا إيثارُه عدم ذكر اسمه، لزيّنت به هذا الموضع، لكن لا بدّ من مكافأته بما هو أفضل، وأذخر له في العقبى وأكمل، وهو الدّعاء له بحضرته، بعد تخصيصه به في غيبته، فأدعو الله ربّ العرش الكريم، أن يُرشده إلى الخير ويسدّده، ويُعمّر بيته بالحلال ويملأه، وأن يُقرّ عينه بأهله وولده، وأن يحفظه في الدّارين ويصلحه، وأن يبعد عنه ظلم الحسّاد، ويجنّبه كيد الأعداء، وأن يُكرمه كما تكرّم علينا، وأن يعافيه في الدّنيا، ويعفو عنه في الآخرة، وأن يشغل قلبه بالطّاعة، ولسانه بشكر الله إلى قيام السّاعة.

كما أشكر كلّ من كانت له عليّ يد، ابتداء من الأسرة الصّغيرة، وعلى رأسها أمّ ولدي أمّ عبدالله، على احتسابها وصبرها، وكلّ الّذين أحبّوا أن يظهر هذا الكتاب، وتشوّقوا وتشوّفوا إلى رؤيته.





الفهرس العام للكتاب



الفصل الأوّل
قراءة في مسيرة الفقه الإسلامي

ليس من هدفي، في هذا الفصل تقصّي حركة الفقه الإسلاميّ، أو ما اصطُلِح على تسميته بمراحل التّشريع الإسلاميّ، من فترة التّأسيس إلى عصر النّهضة، وما انطبعت به هذه المسيرةُ الفقهيّة من مميّزات وخصائص، كان من أبرزها نشاطُ حركة الاجتهاد في النّصف الأوّل من القرن الثّاني للهجرة، ثم ركود هذه الحركة ابتداءً من القرن الرّابع الهجريّ، والاقتصار على المذاهب الفقهيّة الأربعة المشهورة، وما تقرّر لها بعدُ من حكم التّقليد لأصحابها، سواءٌ على مستوى النّخبة، في المؤسّسات العلميّة الرّسميّة؛ من مدارس، ودور القضاء، والتّوثيق، أو على المستوى الجماهيريّ، في أوساط العامّة، من عدم خروجهم عن تقريرات علماء المذاهب وأحكامهم. ثمّ انتهاء هذه المسيرة مرّة أخرى بحركة الاجتهاد، والدّعوة إلى العودة إلى منابع السّلف، من أهل القرون الثّلاثة المشهود لها بالخيريّة، والارتباط مباشرة بالوحي كتاباً وسنّةً، وتحرير الفقه من التّبعيّة المذهبيّة، ورفع الحصانة عن أقوال واستنباطات علمائه، واعتبارها مجرّد آراء، تُعبّر عن اجتهادات أصحابها وتخريجاتهم، وهي المرحلة الغالبة اليوم في الأمّة.

ليس غرضُنا هو استعراض هذه المراحل، وإعادة الكلام فيها، على النّحو الّذي تعرّضت له كتب التّشريع الإسلاميّ(١)، وإنّما قصدت إلى

(١) من أهمّ ما كُتِب في هذا الموضوع، كتاب تاريخ التّشريع الإسلاميّ للشّيخ محمّد=

الوقوف على الأسباب الطّبيعيّة لهذا الانتقال، وهل هي راجعة إلى ذات الأسباب الّتي تقدّمها كتب التّشريع الفقهيّ، أم أنّ هذه الأسباب، ما هي إلاّ قراءة منحازة إلى موقف خصوم مرحلة التّقليد، ساعدت في إظهارها مجموعةٌ من الظّروف الّتي عاشها العالم الإسلاميّ، في القرون الثّلاثة الّتي تلت سقوط الأندلس(١)؟

إنّ القصد من هذا الفصل، هو التّفريق بين التّقليد من حيث كونُه نتيجة علميّة طبيعيّة؛ لما سنبرهن عليه هنا، وبين المرحلة التّاريخيّة الّتي تُضاف إليه. ولإثبات هذا الفرق، لا بدّ من أن نقرأ الظّاهرة الفقهيّة، في معزل عن المؤثّرات الفكريّة والمذهبيّة الّتي تناولها به المؤلّفون في هذا الموضوع.

إنّني أدّعي في هذا الفصل، أنّ التّحليل الّذي قدّمته كتبُ التّشريع، لا يعكس الحدث الفقهيّ بكلّ أمانة، بل كان شغلُ المقرّرين له متّجهاً إلى إثبات الاجتهاد والتّخلّص من ربقة التّقليد. ولم يجد أصحابُه سبيلاً أقوى لكسر هذا الباب، من تجربة الإمام الشّافعيّ، في الدّعوة إلى الاجتهاد والنّعي على التّقليد، فركّزوا على إظهار العبقريّة الكبيرة لهذا الإمام رحمه الله، في إبداع أصول الفقه، وهو المنهج الّذي ردّ به المتنازعين، من أهل الرّأي في الكوفة، وأهل الحديث في الحجاز، من الأزمة الفقهيّة بينهما إلى التّأصيل العلميّ، عن طريق التّحاكم إلى قواعد أصوليّة، تستوعب ما عند الفريقين، وتضيف إليهما أشياء فاتتهما، وتفرض عليهما النّزول إلى ما

= الخضريّ بك. ويُعتَبر هذا الكتاب النّواة الأولى لما أُلِّف بعده من مراجع، حيث يظهر تأثّرها به واضحاً، في الفكرة والعرض. ولم ينج من خلفيّاته الفكريّة إلاّ قليل من الباحثين، مع موافقته في الإطار العامّ الّذي تناول به قضايا الكتاب. ولا يتّسع المجال هنا، لأكثر من هذا التّوضيح، ولعلّي أعود إليه في بحث تفصيليّ آخر إن شاء الله.

(١) ليس هذا ربطاً بين الواقع الّذي أتكلّم فيه، وهذا الحدث التّاريخيّ العظيم، لكنّه لا يخلو من الإشارة إلى أنّه هو الآخر، أحد الأسباب الّتي كان لها دور، في الحالة الّتي وصل إليها العالم الإسلاميّ في فترة التقليد.

يوجبه القانون العلميّ، والتّخلّي عن التّعصّب للرّأي[١].

وقد نجحت هذه الكتبُ بالفعل، في تمرير هذه الدّعوى، وإظهار الإمام الشّافعيّ رحمه الله في مظهر العالم البعيد عن أيّ انحياز، في الوقت الّذي كان فيه الإمامان أبو حنيفة ومالك يعبّران عن آراء أهل بلديهما. وترسّخ هذا المعنى بما قاله الفخر الرّازيّ[٢] رحمه الله، من أنّ نسبة الأصول إلى الشّافعيّ رحمه الله، كنسبة المنطق إلى أرسطو، ونسبة العروض إلى الخليل؛ وذلك أنّ النّاس قبل هذين العالمين، ما كانوا يتحاكمون إلى قانون مدوّن، بل كانوا يتكلّمون أو ينشدون على السّليقة، حتّى أقام لهم أرسطو قضايا المنطق، فأصبحوا يستعملونها في خطابهم، وأقام لهم الخليل بحور الشّعر، فأصبحوا يراعونها في نظم قصائدهم، وكذلك الأمر بالنّسبة إلى الأصول، فإنّ النّاس قبل الشّافعيّ كانوا يتكلّمون في الفقه، دون مراعاة هذه القواعد، فلمّا كتب الشّافعيّ في الأصول كتابه الرّسالة، ضبط لهم مناهج الفتوى، وقواعد الاجتهاد الحرّ!

ولم يكن لهذه (الدّعوى) في نظري أن تتسلّل، لولا أنّه تمّ التّسليم بقضيّتين متلازمتين، هما الاثنتان أيضاً تحتاجان إلى إثبات.

الأولى: أنّ الإمام الشّافعيّ رحمه الله لم يكن له انحياز لإحدى المدرستين، بل هو مستفيد منهما، ثمّ تحوّل فيما بعد إلى حكم بينهما.

الثّانية: أنّ تأليفه للرّسالة جاء استجابة لنظره في فقه المدرستين، وعدم وفاء أصولهما بالنّظر الشّرعيّ الكامل. وأسوق الآن بعض النّصوص الّتي تدعّم هذه الدّعوى.

قال الأستاذ الكبير العلاّمة محمّد أبو زهرة[٣]: «جاء الشّافعيّ فوجد

---

(١) عندما عرضت هذا الرّأي على أستاذنا الدّكتور محمّد السّليمانيّ بمدينة الرّباط، أنكره عليّ، وقال لي: أنت تريد أن تعكس ما قرّره جميع العلماء في هذا الشّأن!
(٢) ن: مناقب الشّافعيّ (ص٥٧)، نقلاً عن مقدّمة الرّسالة للشّيخ أحمد شاكر (ص١٣).
(٣) محمّد أبو زهرة، أصول الفقه (ص١٢).

الثّروة الفقهيّة الّتي أُثِرت عن الصّحابة والتّابعين وأئمّة الفقه الّذين سبقوه، ووجد الجدل بين أصحاب الاتجاهات المختلفة، فوجد المناظرات قائمة بين فقه المدينة، وفقه أهل العراق، فخاض غمارها بعقله الأريب، فكانت تلك المناقشات، مع علمه بفقه المدينة الّذي أخذه عن مالك، وفقه العراق الّذي أخذه عن محمّد بن الحسن، وفقه مكّة نشأته وإقامته فيها، هادية له إلى التّفكير في وضع موازين، يتبيّن بها الخطأ من الصّواب في الاجتهاد، فكانت تلك الموازين هي أصول الفقه». ويزيد هذا المعنى بياناً، فيقول[1]: «بهذا كلّه، توفّرت له الأداة؛ لأن يستخرج من المادّة الّتي علمها وتلقّاها الضّوابط والموازين الّتي توزن بها آراءُ السّابقين، وتكون أساساً لاستنباط اللاّحقين، يراعونها في استنباطهم، فيقاربون ولا يباعدون».

ويُرجع الأستاذ زكريّا البرديسيّ[2] الأسباب الّتي دفعت بالشّافعيّ، إلى تدوين الأصول إلى أربعة أمور:

- بعد العهد عن زمن النّبوّة.
- احتدام الجدل بين مدرستي الرّأي والأثر، وغياب القواعد الّتي يُعرف على ضوئها الفريقان الخطأ من الصّواب.
- فساد اللّسان العربيّ بسبب اختلاط العرب بالعجم.
- الحاجة الشّديدة إلى القياس لاستخراج أحكام الوقائع الجديدة.

وأرجع الدّكتور مصطفى الخنّ[3] أسباب قيام الشّافعيّ بتدوين أصول الفقه إلى أمرين اثنين:

الأوّل: إلمامه بالاتّجاهات الفقهيّة في زمانه، وعلمه بمواطن الضّعف والقوّة فيها.

---

(١) محمّد أبو زهرة، الشّافعيّ (ص٣٤٩).
(٢) ن: زكريّا البرديسيّ، أصول الفقه (ص٩، ١٠)، وبدران أبو العينين بدران، أصول الفقه (ص١٢، ١٣).
(٣) مصطفى الخنّ، أبحاث في أصول الفقه الإسلاميّ (ص٩٤، ٩٥).

والثّاني: حاجة النّاس إلى ضابط وقانون في استنباط الفقه، مع ما لمسه في نفسه من القدرة والجدارة على صياغة هذا القانون، ووضعِه موضعَ التّعامل بين المتناظرين، وما ذاك إلاّ لأنّه «كان يتمتّع بخصال ومزايا، قلّما تجتمع في غيره، بشهادة خصومه، بَلْهَ جماعتَه وأتباعَه».

ويقول آخر(١): «والّذي دعا الإمام الشّافعيّ إلى تدوين هذا العلم، هو ما وجده من خلاف ومناقشات ومناظرات بين الفقهاء، فقام بتأليف كتابه؛ ليكون ضابطاً لاستنباط الأحكام الشّرعيّة العمليّة...».

وقد توارد على هذا المعنى كلُّ الّذين كتبوا في الأصول، من المعاصرين تقريباً، وتكرّر في كتابات كثير من المؤلّفين حتّى تقرّر، فهل لهذا التّقرير من حقيقة؟

مناقشة هذا الرّأي:

أمّا دعوى عدم انحياز الشّافعيّ إلى جهة، فمبنيّ على أنّه لم يكن له اختصاصٌ بأهل بلده، كما كان مثلُه لأبي حنيفة ومالك رحمهم الله. ويوضّح دعاة هذا الرّأي دعواهم، بأنّ الشافعيّ أخذ العلم في بداية طلبه عن مالك، فروى عنه فقه أهل المدينة وحديثهم، ثمّ انتقل إلى الكوفة، فأخذ عن محمّد بن الحسن فقه أهل الرّأي وحديثهم، ثمّ نظر في كلّ ذلك، وتصرّف فيه، فخرج بهذا القانون.

وهذا التّحليل تنقصه من وجهة نظري الدقّة العلميّة، فإنّ الشّافعيّ قبل أن يخرج إلى المدينة، طلب العلم في مكّة، عن مشايخها المعروفين بها، ممّن ورث العلم عن أصحاب ابن عبّاس.

يقول الذهبي(٢): «وأخذ العلم ببلده عن مسلم بن خالد الزّنجيّ مفتي مكة، وداود بن عبدالرّحمٰن العطّار، وعمّه محمّد بن عليّ بن شافع، فهو

(١) محمود محمّد الطّنطاويّ، أصول الفقه الإسلاميّ (ص١٢).
(٢) سير أعلام النّبلاء (١٠/٧).

ابن عمّ العبّاس جدّ الشّافعيّ، وسفيان بن عيينة، وعبدالرّحمٰن بن أبي بكر المليكي، وسعيد بن سالم، وفضيل بن عياض، وعدّة. ولم أر له شيئاً عن نافع بن عمر الجُمَحيّ ونحوه، وكان معه بمكة. وارتحل ـ وهو ابن نيّف وعشرين سنة، وقد أفتى وتأهّل للإمامة ـ إلى المدينة، فحمل عن مالك بن أنس الموطّأ، عرضة من حفظه، وقيل من حفظه لأكثره، وحمل عن إبراهيم بن أبي يحيى فأكثر، وعبدالعزيز الدّراورديّ، وعطّاف بن خالد، وإسماعيل بن جعفر، وإبراهيم بن سعد وطبقتهم».

وقال القاضي عياض[1]: «قال الشّافعي: كنت وأنا في المكتب أسمع المعلّم يُلقّن الصّبي فأحفظ ما يقول، ولم يكن عند أمّي[2] ما يُعطى، وكنت يتيماً، فكان المعلّم يرضى منّي بأن أخلفه إذا قام، ولقد كانوا يكتبون، وقبل أن يفرغ المعلّم من الإملاء حفظت جميع ما كتبت، وفي رواية فقال لي ذات يوم: ما يحلّ لي أن آخذ منه. ثمّ لما خرجت من المكتب، كنت ألتقط الخزف وعزب النّخل وأكتاف الجمال، فأكتب فيها الحديث، وأجيء إلى الدّواوين، فأستوهب الظّهور، وأكتب فيها، حتّى ملأت جباباً كانت لأمّي في ذلك. فسمع إذ ذاك بمكة من عمّه، ومسلم بن خالد الزّنجيّ، وغيرهم من المكيّين. ثمّ قال: خرجت من المكتب، فقدمت هُذيلاً أتعلّم كلامها، وكانت أفصح العرب، فبقيت فيهم سبعة عشر عاماً(!)، راحلاً برحلتهم ونازلاً بنزولهم، فلمّا رجعت إلى مكّة جعلت أنشد الأشعار، وأذكر الآداب والأخبار، وأيّام العرب، فمرّ بي رجل من الزّبيريين، فقال لي: يا أبا عبدالله، عزّ عليّ أن يكون مع هذه الفصاحة والذّكاء فقع(؟)، فتكون قد سدت أهل زمانك. فقلت: من بقي يُقصد. فقال لي: هذا مالك سيّد المسلمين يومئذ، فوقع في قلبي، وعمدت إلى الموطّأ، فاستعرضته وحفظته في تسع ليال، ثمّ دخلت إلى والي مكّة،

---

(١) ترتيب المدارك وتقريب المسالك (١/١٣٧، ١٣٨).

(٢) في ترتيب المدارك (أبي)، وهو من التصحيفات الكثيرة لطبعة المدارك، بخلاف طبعة الأوقاف المغربيّة.

فأخذت كتابه إلى مالك وكتابه إلى والي المدينة، وقلت له: تبعثه إلى مالك يأتيك فتوصيه بي. فقال: يا ليتني إذا ركبتُ إليه مع حشمي معك، حتى نأتي بابه ونجلس عليه، حتّى تَضرب وجوهنا الريح بتراب العقيق أذن لنا! فلمّا صلينا، ركب معي إليه، وصرت معه حتّى أتينا العقيق، وكان منزله بمن معه، وجلس على بابه، واستأذن. فخرَجت إليه جارية، فقالت: الشّيخ يقول لك: إن كنت تريد المسائل فاكتبها في رقعة أُجِبْك عنها، فقال لها: قولي له: إنّ الأمير قد كتب إليّ في حاجة، فدخلت فأبطأت، ثم التفتَ إليّ، وقال: ألم أقل لك؟ قلت: بلى. ثم خرج مالكٌ، وجلس وقال: ما شاء الله، فناوله الأمير الكتاب، فلمّا بلغ موضع الشّفاعة، رمى به، ثمّ قال: يا سبحان الله! وصار علم رسول الله ﷺ يؤخذ بالوسائل! قال: فرأيت الوالي قد تهيّبه أن يُكلّمه، فتقدّمتُ إليه، وقلت: أصلحك الله، إنّي رجل مُطّلِبي، ومن حالي وقصّتي، فلمّا سمع كلامي، نظر إليّ ساعة، وكانت له فراسة، فقال لي: ما اسمك؟ قلت: محمّد، قال: يا محمّد، اتّق الله، واجتنب المعاصي، فإنّه سيكون لك شأن من الشّأن. ثمّ قال (مالك): نعم وكرامة، إذا كان غداً تجيء، وتجيء بمن يقرأ لك الموطّأ. قلت: فإنّني أقوم بالقراءة، قال: فقدمتُ عليه، وابتدأتُ قراءته ظاهراً، والكتاب في يدي، فلمّا تهيّبت مالكاً، وأردت قطع القراءة، وقد أعجبته قراءتي، قال: بالله يا فتى زد، حتّى قرأت عليه في أيّام يسرة، فأقمت بالمدينة إلى أن تُوفّي رحمه الله تعالى». وهذه الرّواية تلتقي مع ما قاله الذّهبيّ، أنّه التقى بمالك وعمره فوق العشرين عاماً.

أمّا ما نقله بعض المعاصرين(١)، ولعلّه فهمه من كلام ابن حجر في توالي التّأسيس، من أنّ الشّافعيّ قدم على مالك، وعمره ثلاثة عشر عاماً، فقد ردّه الذّهبيّ في السّير، فقال(٢): «وعن الشّافعيّ قال: أتيت مالكاً وأنا

---

(١) هو الدّكتور رفعت فوزي عبد المطّلب في مقدّمة تحقيقه لكتاب الأمّ (٨/١)، مؤسّسة الرّسالة.

ابن ثلاث عشرة سنة، كذا قال، والظّاهر أنّه كان ابن ثلاث وعشرين سنة، قال: فأتيت ابن عمّ لي والي المدينة، فكلّم مالكاً، فقال: اطلُب من يقرأ لك. قلت: أنا أقرأ، فقرأت عليه، فكان ربّما قال لي لشيء قد مرّ: أعده، فأعيده حفظاً، فكأنّه أعجبه، ثمّ سألته عن مسألة فأجابني، ثمّ أخرى، فقال: أنت تحبّ أن تكون قاضياً».

وفي الخبر، زيادةً على ما قاله الذّهبيّ الشّافعيّ ما يردّه، فإنّ غلاماً لم يناهز البلوغ بعد، لا يتوسّط له الولاة للقدوم من بلده، مع ما كان معروفاً عليه من الفقر، بل كان هذا بعد ظهوره، وتصدّره للفتوى، وتقرّبه من أمراء بني العبّاس، وكونه من بني عمومتهم، فلذلك سهّلوا له هذه الوساطة.

وزاد الذّهبيّ(١): «قال أحمد بن إبراهيم الطّائي الأقطع: حدّثنا المزنيّ سمع الشّافعيّ يقول: حفظت القرآن وأنا ابن سبع سنين، وحفظت الموطّأ وأنا ابن عشر، الأقطع مجهول».

قلت: لم يردّه الذّهبيّ إلاّ لما يوهمه، من ربط حفظه للموطّإ برحلته إلى مالك، وإلاّ فحفظه للموطّإ، في هذا السنّ غير مستغرب، بل نقل الذّهبيّ(٢) في موضع آخر، أنّ الشّافعيّ حفظ الموطّأ في هذا السنّ.

وهذا كلّه يؤكّد، أنّه أخذ أوّلاً عن أهل بلده، حتّى قوي نظره، وتهيّأ للإمامة، ثمّ رحل إلى مالك. ويدلّ عليه أيضاً ما نقله الذّهبيّ(٣) عن «جماعة عن الرّبيع سمعت الحميديّ سمعت مسلم بن خالد الزّنجيّ يقول للشّافعي: أفتِ يا أبا عبدالله، فقد والله آن لك أن تُفتي، وهو ابن خمس عشرة سنة. وقد رواها محمّد بن بشر الزّنبريّ، وأبو نعيم الإستراباذيّ عن الرّبيع عن الحميديّ قال: قال الزّنجيّ، وهذا أشبه؛ فإنّ الحميديّ يصغُر عن السّماع من مسلم، وما رأينا له في مسنده عنه رواية».

---

(١) م س (١٠/١١، ١٢).
(٢) م س (١٠/٥٤).
(٣) م س (١٠/١٥، ١٦).

يقصد أنّ الحُميدي نقله عن الزّنجيّ ولم يسمعه منه، والأمر خفيف، فإنّ الظّاهر في المسألة أنّها مشهورة.

ولا يقول الزّنجيّ شيخ الشّافعيّ له هذا، إلاّ وهو عالم به؛ لأنّه خبر تلميذه، ولا يكون ذلك إلاّ لطول الملازمة، وقد كان الزّنجيّ معروفاً بالشّافعيّ، أخذ عنه الشّافعيّ قراءة ابن كثير، «ولازمه وتفقّه به، حتّى أذن له في الفتيا»[١].

اعتراض وجوابه:

فإن قيل: إنّ هذا التّقرير معارَض بما هو مشهور، من كون الشّافعيّ من تلاميذ مالك، بل نقل القاضي عياض المالكيّ عنه أقوالاً كثيرة، في الثّناء على مالك، كقوله: مالك بن أنس معلّمي، وفي رواية أستاذي، ومنه تعلّمنا العلم، وإذا ذُكر العلماء فمالك النّجم، وما أحدٌ أمنّ عليّ من مالك، وعنه أخذت العلم، وقوله: إنّما أنا غلام من غلمان مالك، وقوله: جعلت مالكاً حجّة، فيما بيني وبين الله[٢].

قلت: كلّ هذا لا ينفي عنه اختصاصه بأهل مكّة، بدليل أنّه يصف ما ينقله عن المكيّين بقول أصحابنا، حيث قال عقب إسناده حديث عمر في التّشهّد من طريق مالك[٣]: «فكان هذا الّذي علّمنا من سبقنا بالعلم من فقهائنا صغاراً، ثمّ سمعناه بإسناد، وسمعنا ما خالفه، فلم نسمع إسناداً في التّشهّد، يخالفه ولا يوافقه، أثبت عندنا منه، وإن كان غيره ثابتاً. فكان الّذي نذهب إليه أنّ عمر لا يُعلّم النّاس، على المنبر بين ظهرانَي أصحاب رسول الله ﷺ، إلاّ ما علّمهم النّبيّ، فلمّا انتهى إلينا من حديث أصحابنا حديثٌ يُثبته عن النّبيّ صرنا إليه، وكان أولى بنا...». ثمّ روى حديث ابن عبّاس في التّشهّد، من طريق أبي الزّبير عن سعيد بن جبير وطاوس عن

(١) م س (١٧٧/٨).

(٢) م س (١٣٨/١).

(٣) الرسالة (ص٣٦٨، ٣٦٩ /ف: ٧٣٩ ـ ٧٤١) بتحقيق أحمد شاكر.

ابن عبّاس ـ وهؤلاء الثّلاثة مكيّون ـ وهو حجّة المكيّين في التّشهّد، كما أنّ حجّة أهل الكوفة حديث ابن مسعود، وحجّة المدنيّين حديث عمر، إذ أنّ كلّ إمام أخذ بما ذهب إليه أهلُ بلده، من طريق الصّحابيّ الّذي نشر العلم في ذلك البلد، وهو تقليد علميّ، كان يلتزمه الأئمّة والفقهاء في ذلك الزّمن. فقول الشّافعيّ (فلمّا انتهى إلينا من حديث أصحابنا. . .) يشير به إلى هذا المعنى.

أمّا الإشارة بقوله: (هذا)، فليست إلى حديث الموطّإ، حتّى تصبح دليلاً على أخذه العلم عن مالك صغيراً، بل هو يشير إلى مضمون حديث عمر، ولهذا قال عن سند الموطّإ: (ثمّ سمعناه بإسناد، وسمعنا ما خالفه. . .)، ثمّ أيّده من جهة النّظر، بأنّ عمر لا يقوله أمام النّاس، إلاّ إذا كان مرفوعاً.

والّذي أريد أنْ أقرّره، أنّه لا يقول عن المكيّين أنّهم أصحابه، إلاّ وهو يعني بذلك صحبة العلم والملازمة. كما يُشعر كلامُه هنا، أنّه ما آثر حديث ابن عبّاس بالتّرجيح، إلاّ لأنّه لم يجد ما يسوّغ تركه، فبقي على أصل عمل أهل بلده.

ومنه يتبيّن لنا، أنّ الشّافعيّ كان منحازاً إلى أهل بلده، لا يصرفه عنهم إلاّ ضعف الحديث، خلاف ما يوهمه الكلام الأوّل، من التّحرّر المبدئيّ من أيّ انتماء.

أمّا كلامه في مالك، فمحمول على أحد معنيين، إمّا أن يُحمل على الاعتراف بجميل مالك وفضله عليه، وهذا لا شكّ فيه، وهو من كريم شيم الشّافعيّ رحمه الله. وإمّا أنه قاله بسبب إنكار أصحاب مالك عليه مخالفتَه للشّيخ، وقد كان أصحاب مالك يفتخرون بالشّافعيّ على أهل الرّأي المزاحمين لهم في مصر، بسبب كونه معدوداً فيهم. قال أبو عليّ الحسن بن الحسين بن حمكان الفقيه الشّافعيّ: حدّثني أبو إسحاق المزكّي حدّثنا ابن خزيمة حدّثنا الرّبيع قال: أصحاب مالك كانوا يفخرون، فيقولون: إنّه يحضر مجلس مالك نحوٌ من ستّين معمّماً، والله لقد عددت في مجلس

الشّافعيّ ثلاث مئة معمّم، سوى من شذّ عنّي[١]. فبالغ الشّافعيّ رحمه الله وهو صادق، في الاعتراف بمكانة شيخه، لكنّه في الوقت نفسه، أراد أن يدفع عن نفسه تهمة مخالفة مالك، وقد كانت مصر في ذلك الوقت مقرّ المالكيّة، ولم يكن مسموحاً فيها بخلافِ خارجَ مذهب مالك، إلاّ لأهل الرّأي من أصحاب أبي حنيفة، لما سبق من انتشار رأيه، أمّا الشّافعيّ فكان معدوداً في أصحاب مالك، باعتباره مائلاً مع أهل الحجاز، وإمامُهم المقدّمُ مالك، ولم تكن مكّة تضاهي الكوفة أو المدينة، بل كانت تبعاً للمدينة، إلاّ خلافاً بسيطاً، ممّا لا يؤثّر في خصومة أهل الحديث فيما بينهم أمام أهل الكوفة، فكان الشّافعيّ مع المدنيّين في هذا الخلاف الكبير، لكنّ هواه مع أهل بلده، في الخلاف الدّاخليّ بين مكّة والمدينة، فلم يستطع إظهار هذا الخلاف، وتجنّبه كثيراً، لما يعرفه من عاقبته، لكنّ بعض النّاس شجّعه على ذلك، لما رأوا فيه من الذّكاء المفرط، وقوّة المناظرة وحسن التّصنيف، فدفعوه إليه. قال القاضي عياض[٢]: «قال محمّد بن عبدالحكم: لم يزل الشّافعيّ يقول بقول مالك ولا يخالفه، إلاّ كما يخالف بعض أصحابه، حتّى أكثر فتيانٌ عليه، فحمله ذلك على ما وضعه على مالك، وإلاّ فإنّه كان الدّهر كلّه، إذا سئل عن الشّيء، قال: هذا قول الأستاذ». وهذا كلام رجل له مزيد اختصاص بالشّافعيّ، وكان الشّافعيّ يَنزِل في داره بمصر، كما هو مثبت في المدارك لعياض.

ويصوّر الشّافعيّ الضّيق الّذي لحقه بمصر، بسبب إظهاره خلاف مالك، وجفاء المالكيّة معه وتنكّرهم له، في أبيات من الشّعر، يقول فيها:

أأنثر دُرًّا بين سارحة النّعم ... وأَنظِم منثوراً لراعية الغنم
لعمري لئن ضُيِّعَت في شرّ بلدة ... فلست مضيّعاً بينهم غُرَر الحكم
فإن فرّج الله اللّطيف بلطفه ... وصادفت أهلاً للعلوم وللحكم
بثثت مفيداً واستفدت ودادهم ... وإلاّ فمخزون لديّ ومكتتم

---

(١) ن: سير أعلام النّبلاء (٣٩/١٠).
(٢) م س (١٣٨/١).

ومن منح الجهّالَ علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم
وكاتم علم الدّين عمّن يريده يبوء بإثم زاد وآثم إذا كتم[١]

أمّا ما ذكره ياقوت[٢]، من أنّه قال ذلك عند أوّل قدومه إلى مصر، فجفاه النّاس فلم يجلس إليه أحد، فقال له بعض من قدم معه: لو قلتَ شيئاً يجتمع إليك النّاسُ، فقال: إليك عنّي وأنشأ يقول، فهو مخالف لما في السّير، والحلية لأبي نعيم[٣]، وأعتقد أنّه تصرّفَ في رواية أبي نعيم، ففيها بعض ما يوهم ذلك.

ومن مظاهر انبرام المالكيّة بالشّافعيّ، بسبب إظهاره مخالفةَ شيخهم مالك، ما ورد على لسان عيسى بن المنكدر، أحد قضاة مصر، فقد ذكر القاضي عياض عن ابن أخي ابن وهب قال: سمعت القاضي ابن المنكدر يصيح بالشّافعيّ يا كذا، يا كذا، دخلتَ هذه البلدةَ، وأمرُنا ورأيُنا واحدٌ، ففرّقت بيننا، ودعا عليه[٤].

ولعلّي من خلال هذا التّوضيح، أكون قد بيّنت أنّ الشّافعيّ، كان مع مالك يستفيد من علمه وروايته، دون أن ينزع عن أقوال المكيّين، لمَا كان يرى من عدم الضّرورة الّتي تدعوه إلى ذلك، فلمّا استقرّ الأمر لأهل المدينة، بدأ يحاول إظهار المخالفة، وقد صرّح لتلميذه الرّبيع بذلك، كما نقله البيهقيّ[٥] عنه، قال: لزمت الشّافعيّ قبل أن يدخل مصر، وسألني عن أهل مصر، فقلت: هم فرقتان، فرقة مالت إلى قول مالك، وفرقة مالت إلى

(١) ن: سير أعلام النّبلاء (٧١/١٠). قال الذّهبيّ: رواه أبو الشّيخ الحافظ وغيره من غير وجه.
(٢) ن: معجم الأدباء، ترجمة محمّد بن إدريس الشّافعيّ، من باب الميم.
(٣) ن: أبو نعيم، حلية الأولياء (١١٦/٤).
(٤) ن: ترتيب المدارك (٢١٦/١). وقرأت في بعض المراجع المالكيّة، ولا أذكره الآن، أنّ القاضي ابن المنكدر دعا عليه، فقال: فرّق الله بين روحك وجسدك!!
(٥) مناقب الشّافعيّ (٢٣٨/١) نقلاً عن مقدّمة كتاب الأمّ بتحقيق رفعت فوزي عبدالعظيم (١١/١).

قول أبي حنيفة، وناضلت عليه، فقال الشّافعيّ: أرجو أن أقدم مصر، إن شاء الله تعالى، فآتيهم بشيء أشغلهم به عن القولين جميعاً، أي: فيما فيه خلاف بين هذه الأقوال، قال الرّبيع: ففعل ذلك والله، حين دخل مصر.

أمّا عن الدّعوى الثّانية، وهي أشدّ من الأولى من حيث التّأكيد والتّقرير لها، فهي تستند إلى ما هو متعارف عليه، من سبق الشّافعيّ للكتابة في أصول الفقه، من خلال كتاب الرّسالة، مع ما احتوته رسالته من المخالفة الصّريحة للاتّجاهات الفقهيّة السّائدة في عصره.

ويؤكّد هذا الفريق رأيه، بما قاله أبو الوليد موسى بن أبي الجارود المكيّ الفقيه: «كنّا نتحدّث نحن وأصحابُنا، من أهل مكّة أنّ الشّافعيّ أخذ كتب ابن جريج عن أربعة أنفس: عن مسلم بن خالد الزّنجيّ، وسعيد بن سالم، وهذان فقيهان، وعن عبدالمجيد بن عبدالعزيز بن أبي روّاد، وكان أعلمهم بابن جريج، وعن عبدالله بن الحارث المخزوميّ، وكان من الأثبات. وانتهت رياسة الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة، فأخذ عن صاحبه محمّد بن الحسن جملاً[1] ليس فيها شيء إلاّ وقد سمعه عليه، فاجتمع له علم أهل الرّأي وعلم أهل الحديث، فتصرّف في ذلك، حتّى أصّل الأصول وقعّد القواعد، وأذعن له الموافق والمخالف، واشتهر أمرُه، وعلا ذكرُه، وارتفع قدرُه، حتّى صار منه ما صار».

ولا يعدو أن يكون هذا القول استنتاجاً من منتصر للشّافعيّ، كما فعله هؤلاء الأفاضل. وصدورُه عن متقدّم لا يجعله محلّ تسليم، خاصّة إذا تبيّن انحيازُه إليه بالبلد والمذهب، وإنّما التّسليم يكون للحجّة، ولا حجّة فيه للاعتبارات الآتية:

١ ـ أنّ الشّافعيّ رحمه الله ألّف رسالته؛ استجابة لطلب عبدالرّحمٰن بن مهدي، إذ كتب إليه، والشّافعيُّ شابٌّ أن يضع له كتاباً، فيه

---

(١) يمكن أن تكون تصحّفت عن (حملا) بالحاء المهملة، فقد جاء في روايات عديدة أنه أخذ وقر بعير عن محمّد بن الحسن.

معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجّة الإجماع، وبيان النّاسخ والمنسوخ، فوضع له كتاب الرّسالة. فكان عبدالرّحمٰن يقول: ما أصلّي صلاة، إلاّ وإنّي أدعو للشّافعي فيها[1].

وروى الحافظ ابن عبدالبرّ[2] عن عليّ بن المدينيّ قال: «قلت لمحمّد بن إدريس الشّافعيّ: أجب عبدالرّحمٰن بن مهدي عن كتابه، فقد كتب إليك يسألك، وهو متشوّق إلى جوابك، قال: فأجابه الشّافعيّ، وهو كتاب الرّسالة الّتي كُتبت عنه بالعراق، وإنّما هي رسالته إلى عبدالرّحمٰن بن مهدي».

ولا يُدرى على وجه التّحديد، السّنةُ الّتي كتب فيها ابن مهدي بهذا الطّلب للشّافعيّ، ورجّح الشّيخ أحمد شاكر أن تكون كتابة الرّسالة القديمة في مكّة، واستظهر أنّ ذلك وابن مهدي في بغداد، دخلها سنة ١٨٠هـ، أي: يكون ذلك والشّافعيّ في الثّلاثين من عمره. ثمّ استدرك بكلام الفخر الرّازي، بأنّ الشّافعيّ أعاد تأليف الرّسالة الجديدة بمصر، بعد أن كان كتب القديمة في بغداد. ثمّ أعرض عن التّحقيق في الموضوع؛ لما رأى فيه، حسب ما بدا لي من عدم الفائدة فيه.

ولم يذكر الشّيخ شاكر مستنده، في ترجيح كتابة الرّسالة في مكّة، إلاّ أن يكون اعتمد على أنّها موطنه، وأنّ خروجه إلى غيرها كان منضبطاً بالتّاريخ. فقد خرج إلى بغداد ثلاث مرّات، سنة ١٨٤هـ، و١٩٥هـ، و١٩٨هـ، ودخل إلى مصر سنة ١٩٩هـ[3]، وفي كلّ مرّة كان يعود إلى بلده، فيستفاد من هذه التّواريخ، أنّه في سنة ١٨٠هـ كان في بلده مكّة. وإذا تذكّرنا أنّه مكث في المدينة إلى وفاة مالك، وقد توفّي مالك سنة ١٧٩هـ، يكون تأليفه للرّسالة القديمة، جاء عقب وفاة مالك بعام واحد،

---

(١) ن: الخطيب، تاريخ بغداد (٢/٦٥)، ابن حجر، تهذيب التّهذيب (٩/٢٥).

(٢) الانتقاء نقلاً عن الشّيخ شاكر، مقدّمة الرّسالة (ص١١). والانتقاء عندي، ولم أنشط لتوثيق النصّ منه.

(٣) ن: أحمد شاكر، مقدّمة الرّسالة (ص٦، ٧).

على أكثر تقدير، ممّا يمكن أن يشير إلى وجود ارتباط بينهما، كما سيأتي إيضاحُه.

٢ ـ لا فرق كبير بين الرّسالة القديمة والجديدة إلاّ في أمور قليلة.

بنى أصحاب الدّعوى تأسيس الشّافعيّ لأصول الفقه على الرّسالة الجديدة، ونزّلوا طلب ابن مهدي عليها، ولعلّهم أيّدوا دعواهم بمطابقة موادّ الرّسالة، بما جاء في طلب ابن مهدي. ولو قابلنا ما طلب ابن مهدي من الشّافعي بيانه له، بالفهرس الأوّل الّذي وضعه الشّيخ شاكر لمواضيع الرّسالة (ن=ص٦٢١ من نص الرسالة المحقق)، لوجدناهما متطابقين تماماً، ممّا يدلّ على أنّ الرّسالة القديمة كانت بهذا الشّكل، وأنّ الشّافعيّ لم يغيّر منها في الرّسالة الجديدة كثيراً، إلاّ أن يكون خفّف من حدّة الانتصار لأهل المدينة. وقد نقل البيهقيّ في المناقب بعض نصوص الرّسالة القديمة، وليس الكتاب بحوزتي الآن، وأذكر منه القول بعمل الصّحابيّ، وحجّة عمل أهل المدينة، فيكون الشّافعيّ لم يغيّر كثيراً بين الرّسالتين، اللّهمّ إلاّ في الاستحسان وقول الصّحابيّ، مع أنّ القراءة المتفحّصة لمضمونيهما، لا تعطي الفرق الكبير بينه وبين المدنيّين. وقوله في الاستحسان في الرّسالة الجديدة، لا يظهر فيه تخصيص مالك بالردّ، بل هو عامّ، ممّا يدلّ على أنّه لم يقصد إلى الردّ عليه.

٣ ـ يتبيّن من كلام الشّافعيّ في الرّسالة الجديدة، ومن كلام أصحابه، وكلام ابن مهدي الطّالب لها، أنّ الشّافعيّ يردّ على أهل الرّأي، ولم يُعرّج على المدنيّين كثيراً فيها.

قال البيهقي[١]: اجتمع أصحاب الحديث، على أن يضع الشّافعيّ كتاباً يردّ فيه على أبي حنيفة، قال الشّافعيّ: ثمّ وضعت عليهم الكتاب البغداديّ.

وسُمّي بالبغداديّ؛ لأنّ الشّافعيّ وضعه في بغداد للردّ على أهل الكوفة. وقول البيهقيّ: (اجتمع أصحاب الحديث) يشير به إلى رسالة ابن مهدي، فقد كان شيخ المحدّثين في زمانه، وهو من أصحاب مالك،

---

(١) ن: مناقب الشّافعيّ (١٦٣/١، ١٦٤)، دار التّراث.

فيكون الشّافعيّ وضع الرّسالة القديمة على مذهب أهل الحديث؛ أي: أهل المدينة.

ويدلّ على ذلك أيضاً، ما ذكره ابن أبي حاتم الرّازيّ[١] عن ابن وارة الرّازيّ، قال: قلت لأحمد: فما ترى في كتب الشّافعيّ الّتي عند العراقيّين، أحبُّ إليك، أو الّتي بمصر؟ قال: عليك بالكتب الّتي وضعها بمصر، فإنّه وضع هذه الكتب بالعراق، ولم يُحكمها، ثمّ رجع إلى مصر فأحكم تلك.

وهذا الكلام موافق لما قاله الفخر الرّازي من قبل: أنّ الشّافعيّ أعاد صياغة الرّسالة الجديدة في مصر، لكنّها لا تتضمّن، هي وأصلُها الردّ الأساسيّ على المدنيّين، بل تشتمل على أصول الردّ على أهل الرّأي.

وقد كانت حاجةُ أهل الحديث إلى هذا التّأليف ماسّة، خاصّة بعد وفاة مالك؛ لأنّ أهل الرّأي اجترأوا على أهل الحديث بعده، وفي مثل هذا الحال يقول أحمد: كانت أقفيتنا، ـ وفي توالي التأسيس: أقضيتنا ـ أصحابَ الحديث في أيدي أصحاب أبي حنيفة ما تُترع، حتّى رأينا الشّافعيّ رضي الله عنه، وكان أفقه النّاس، في كتاب الله عزَّ وجلَّ، وفي سنّة رسول الله ﷺ، ما كان يكفيه قليل الطّلب في الحديث[٢].

فأهل الرّأي وجدوا الفرصة أمامهم بعد وفاة مالك رحمه الله؛ لأنّ محمّد بن الحسن، وهو النّاطق باسمهم كان من تلاميذ مالك، فمؤكّد أنّه يتحرّج من الردّ على شيخه؛ لما بينهما من العهد، فلمّا توفّي ارتفع ما كان يجده من الحرج، وبدأت هجومات أهل الرّأي على المدنيّين. وهذا ما يفسّر كلام ابن المديني، عندما طلب من الشّافعيّ، أن يجيب ابن مهدي، فإنّه كان بلا شكّ بعد عدّة محاولات، وهذا كلّه يدلّ على مدى الحرج الّذي كان عليه المدنيّون.

ومن خلال هذا التّحليل يتأكّد لنا، إن شاء الله أنّ وضع الشّافعيّ

---

(١) ن: ابن أبي حاتم، آداب الشّافعيّ ومناقبه (ص٦٣)، دار الكتب العلميّة.

(٢) ن: م س (ص٥٥، ٥٦).

لأصول الفقه من خلال الرّسالة، على المعنى الّذي قرّره أصحاب الدّعوى، لا يخلو من المبالغة. كما أنّ زعمهم وضع الشّافعيّ قانوناً؛ للفصل بين الاتّجاهين اللّذين كانا سائدين في زمانه، دعوى أخرى لا تدعّمها الشّواهد، بل وضعها للدّفاع عن أهل الحديث، ضدّ حملات أهل الرّأي وإحراجهم، ويمكن القول بأنّها تتمّة للمناظرات الشّفويّة الّتي كانت بينه وبين محمّد بن الحسن الشّيبانيّ رحمهما الله.

نعم، لا نعارض أبداً مخالفة الشّافعيّ لمالك، من خلال ما كتبه في مجموعته الأمّ، والّتي تضمّنت اختياراته الفقهيّة، دون الالتزام بآراء مالك. كما خصّ كتباً في الردّ على من خالفهم، بما فيهم شيخه، فألّف كتاب اختلاف مالك والشّافعيّ، وكتاب إبطال الاستحسان، وكتاب اختلاف العراقيّين، وكتاب الردّ على محمّد بن الحسن. لكن لا واحد من هذه الكتب، كان مثار اهتمام العلماء، من النّاحية الأصوليّة، مثلما اهتمّوا بالرّسالة من هذه الناحية، ممّا يجعلنا نفهم أنّ ما في هذه الكتب، لا يعدو أن يكون مجرّد إشارات أصوليّة، وليست كتابة أصوليّة كاملة، بالمعنى العرفيّ للعلم.

ولهذا لمّا نازع الحنفيّةُ الشّافعيّةَ السّبقَ، في كتابة أصول الفقه، بما وضعه القاضي أبو يوسف صاحب أبي حنيفة، أجابوا بأنّنا نقطع بأنّ بعض هذه الأصول، أو جلّها كان ملاحظاً في استنباط أئمّة المذاهب، إلاّ أنّ تبويب العلم، والاستدلال للأصول جاء متأخّراً، وسبق إليه الشّافعيّ(١). وهذا كلّه للتّدليل على قضيّة واحدة، وهي أنّ الشّافعيّ سبق إلى تدوين كتاب جامع في أصول الفقه، وهذا القدر متّفق على أنه لم يسبق أحدٌ فيه الشّافعيّ، لكنّنا أثبتنا أنّ هذا السّبق، لم يتجاوز الردّ على أهل الرّأي، فارتفعت شبهة التّأسيس للقانون الّذي يخضع له طرفا النّزاع، بما فيهم أهل الحديث من المدنيّين.

---

(١) ن: بدران أبو العينين بدران، أصول الفقه (ص١١)، وأبو زهرة، أصول الفقه

ونختم هذا التّقرير بقضيّة أخيرة، تزيده إيضاحاً، وهي أنّ الطّرح الأصوليّ، كما عرضه الشّافعيّ في الرّسالة، لم يتجاوز معالجة موضوعات مفردة، هي مثار النّزاع بين الفقهاء في ذلك العصر، ممّا يجعلنا نحكم بأنّ الفكر الأصوليّ، في هذا القرن لم يكن شموليًا، بل كان جزئيًا، لا يزال في مرحلة البداوة، يخطو نحو الاستقلال والكمال[١]. بل استمرّ في التّدرّج إلى التّدوين الكامل، في كافّة موضوعاته ومباحثه، في القرن الخامس الهجريّ، حيث تبيّنت حقائقُه، وتحدّدت مواقفُ الأصوليّين منها، وبلغ فيه التّأسيسُ والتّقعيد، لمسائله ونظريّاته حدّ التّفوّق[٢].

وربّما يسأل سائل فيقول: إذا كانت كتابة الشّافعيّ في الأصول، لم تُحدث كلّ هذا التّميّز، وأنّها كانت كتابة متميّزة في جمعها فقط، لا في تفرّدها، فلِمَ لم نعثر عليها عند غيره من الأئمّة؟

والجواب أنّ ذلك لم يوجد؛ لعدم توفّر الدّواعي إليه إلاّ في وقت الشّافعيّ. كما أنّ الرّدود عموماً، كانت تتطلّب مهارة في أساليب المناظرة، وحسن عرض القضايا على الطّريقة الجدليّة، وقد كان هذا بعيداً عن متناول المدنيّين، وخارجاً عن طرائقهم، وتهيأ له الشّافعيّ بسبب تنوّع ثقافته، من الشّعر والأدب، إلى جانب نظره في الطبّ والنّجوم، وعلمه بالكلام، وكلّ هذا أقدره على تصوير القضايا، وحسن تعبير عنها بوجوه متعدّدة.

من الاجتهاد إلى التّقليد:

وبعد أن مهّدنا أنّ عمل الشّافعيّ، لم يكن إلاّ مذهباً ثالثاً إلى جانب الاتّجاهين العلميين الكبيرين، بل هو بمقياس أهل الرّأي، اختيارٌ من الخلاف داخل تيّار أهل الحديث، وقد علّلوا هذا الرّأي، بأنّ خلاف الصّاحبين لأبي حنيفة أكثر من خلاف الشّافعيّ لمالك. بل هو بمقياس غير

---

(١) ن: عبدالوهاب إبراهيم أبو سليمان، الفكر الأصوليّ (ص١٠٢).

(٢) ن: م س (ص٤٤٥).

أهل الرّأي أيضاً، ففي المدارك(١): «قال القاضي هارون بن عبدالله الزّهريّ: كان الشّافعيّ معي بغزّة، في منزل واحد، فكان يصنّف كتبه باللّيل، فقلت له: تُتعب نفسك تسهر، وتُفني الزّيت، وتؤلّف كتباً، تخالف فيها مذهب أهل المدينة، من ينظر فيها؟! فقال لي: يُبعث لها قومٌ أغنامٌ من أهل هذا المشرق، فتكون عندهم أكثر من الكتاب والسنّة! قال القاضي أبو عبدالله التّستريّ: قال لي القاضي أبو العباس ابن سريج الشّافعيّ: قلت لأبي إسحاق إبراهيم بن حمّاد: ما بين مالك والشّافعي أقلُّ ممّا بين أبي يوسف وأبي حنيفة! وجعل يحتجّ بما ذهب إليه مالك في مسألة خلع الثّلث، فقال: أنا لا أفتي ولا أقضي إلاّ بقول مالك! وحكى أبو العباس الشّارقيّ عن أبي إسحاق الشّيرازيّ، أنّه قال له: ما نعدُّ الشّافعيّ إلاّ أحدَ أصحاب مالك، ولو عُدَّ ما خالفه فيه، مع ما خالفه فيه عبدالملك، أو غيره من أصحابه، لكان أقلّ، ونحو هذا من الكلام».

وهذا كلام أئمّة في مذهب الشّافعيّ، وله قدر كبير من الحقيقة؛ لأنّ خلاف مالك للشّافعيّ، لا يخرج عن كونه تحقيقاً للمناط، مع موافقته على الأصل، ومعظم الخلاف الّذي بينه وبين مالك منحصر، في قوّة إعمال الظّاهر عند الشّافعيّ، وتخصيص مالك له بعمل السّلف. هذه هي النّقطة الجوهريّة تقريباً، في الخلاف بين المذهبين.

وإذا كان الأمر كذلك، لم يتعلّق الأمر بعمليّة اجتهاد أصليّة، تتعلّق بإعادة النّظر في أصول مالك، على ضوء التّحقيق العلميّ وفق معايير أصول الفقه، بل إنّ أصول الاستنباط عند مالك مكتملة تامّة بشهادة الشّافعيّ نفسه. قال البويطيّ: سئل الشّافعيّ كم أصول الأحكام؟ فقال: خمسمئة! قيل له: كم أصول السّنن؟ قال: خمسمئة! قيل له: كم منها عند مالك؟ قال: كلّها إلاّ خمسة وثلاثين حديثاً! قيل له: كم عند ابن عيينة؟ قال: كلّها إلاّ خمسة(٢)!

---

(١) (١٣٨/١).

(٢) ن: الذّهبيّ، سير أعلام النّبلاء (٥٤/١٠).

فهذه ألف أصل بين حكم وسنّة، عند مالك منها **٩٦٥** أصلاً، وعند ابن عيينة **٩٩٥** أصلاً، أي أنّ الفارق بينهما ثلاثون أصلاً. فهل قلّة أصول مالك، على فرض التّسليم به، تُضعف من صحّة بنائه؟ أو تُرجِّح بناء ابن عيينة عليه، ما دام أكثر منه أصلاً؟ وهذا ما سأحاول الإجابة عنه، بعد التّمهيد له بهذه المقدّمة.

كانت المعارف الإسلاميّة الّتي تضمّنتها نصوصُ الشّريعة مجتمعةً في صدور الصّحابة، وكان تحصيلُ هذه المعرفة مقصوراً على الحفظ الشّفويّ، ولم يكن شيء من المعارف مأذوناً بتدوينه إلاّ القرآن الكريم؛ لما سبق من النّهي عن كتابة غير القرآن؛ خوفاً من اختلاط غيره به[1].

ولم يكن علم من العلوم المعروفة اليومَ، في عصر السّلف إلاّ علما الفقه والتّفسير، وكان يُطلق على المشتغل بهما اسم العالم أو الفقيه. وكان هذا الأخير يُطلق على العالم بأحكام الشّريعة كلّها، دون الاقتصار على ناحية من نواحيها، وهو في زمنهم أشبه باسم الفيلسوف عند اليونان، يُطلق على من ألمّ بجميع علوم الحكمة، ولهذا لم يطلق هذا الاسم إلاّ على القلّة القليلة من العلماء، بما في ذلك عصر الصّحابة رضي الله عنهم. روى الحاكم في المستدرك (**٥٩٥٩**) عن الشّيبانيّ سمعت الشّعبيّ يقول: القضاءُ في ستّة نفر من أصحاب رسول الله ﷺ، ثمّ ثلاثة بالمدينة وثلاثة بالكوفة، فبالمدينة عمر، وأُبَيّ، وزيد بن ثابت، وبالكوفة عليّ، وعبدالله، وأبو موسى. قال الشّيبانيّ: فقلت للشّعبيّ: أبو موسى يُضاف إليهم؟! قال: كان أحد الفقهاء. ثمّ روى (**٥٩٦٠**) عن مسروق قال: ثمّ انتهى علم أصحاب النّبيّ ﷺ إلى هؤلاء النّفر؛ عمر بن الخطّاب، وعليّ بن أبي طالب، وعبدالله بن مسعود، وأبيّ بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبي الدّرداء، وأبي موسى الأشعريّ. قال مسروق:

---

(١) ن: الخطيب البغداديّ، تقييد العلم، وعجّاج الخطيب، السنّة النبويّة قل التّدوين، حيث تناول هذان المرجعان مذاهب العلماء في كتابة العلم، وما استقرّ عليه الأمر بعد ذلك.

القضاة أربعة؛ عمر، وعليّ، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعريّ رضي الله عنهم.

ويؤخذ من هاتين الرّوايتين، أنّ العلم استقرّ بالمدينة والكوفة فقط، أمّا المدينة فلما كان لها من المكانة الّتي لم يُشاركها فيها مصر آخر. قال ابن حبّان[١]: «نبدأ من هذا الصّقع، بالمدينة؛ لأنّها مهبط الوحي، ومعدن الرّسالة، وبها صلّى ﷺ كثيراً، ومنها انتشر الإسلام، وظهر أعلام الدّين، وبها قبر رسول الله ﷺ، وضجيعيه أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وإيّاها قطن جِلّة الصّحابة رضي الله عنهم أجمعين؛ الّذين هم منار الإسلام، وبهم صان الله دينه عن الانثلام».

وقد انتهى فقه عمر وأُبَيّ إلى زيد بن ثابت، وكان زيد رأساً في الفتوى والقضاء والفرائض، وبه تخرّج أكثر فقهاء المدينة. قال مسروق: قدمت المدينة، فوجدت زيد بن ثابت من الرّاسخين في العلم. وروى حميد بن الأسود عن مالك بن أنس قال: كان إمامُ النّاس عندنا، بعد عمر بن الخطّاب زيدَ بن ثابت؛ يعني: بالمدينة. قال: وكان إمامُ النّاس بعده عندنا، عبدَالله بن عمر[٢]. ولمّا توفّي رضي الله عنه، قال أبو هريرة: اليوم مات حبرُ هذه الأمّة، وعسى الله أن يجعل في ابن عبّاس منه خلفاً، ولمّا مات رثاه حسّان بقوله:

فمَن للقوافي بعد حسّان وابنه ... ومن للمعاني بعد زيد بن ثابت[٣]؟

وإذا كان أبو هريرة يتمنّى على الله، أن يجعل من ابن عبّاس خلفاً من زيد، مع ما كان عليه ابنُ عبّاس من التّبحّر في العلم، علمت أيّ منزلة كان يتبوّأها زيد، وأي درجة رفيعة وصلها.

وقد تخرّج عليه جماعة من سادة التّابعين؛ منهم سعيد بن المسيّب،

---

(١) مشاهير علماء الأمصار (٣/١)، دار الكتب العلميّة.
(٢) ن: ابن عبدالبرّ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب (٥٣٩/٢).
(٣) ن: ابن حجر، الإصابة (٥٩٣/٢، ٥٩٤).

وولداه خارجة وسليمان، والقاسم ابن محمّد، وسليمان بن يسار، وآخرون[١]. وهؤلاء بإضافة عروة بن الزّبير، وأبي بكر بن عبدالرّحمٰن، وعبيدالله بن عتبة بن مسعود، مع حذف سليمان بن زيد، يُشكّلون الفقهاء السّبعة الّذين كان تدور عليهم الفتوى في المدينة. قال النّوويّ رحمه الله[٢]: «وفي السّابع ثلاثة أقوال، هل هو أبو سلمة بن عبدالرّحمٰن بن عوف، أو سالم بن عبدالله بن عمر بن الخطّاب، أو أبو بكر بن عبدالرّحمٰن بن الحارث بن هاشم؟».

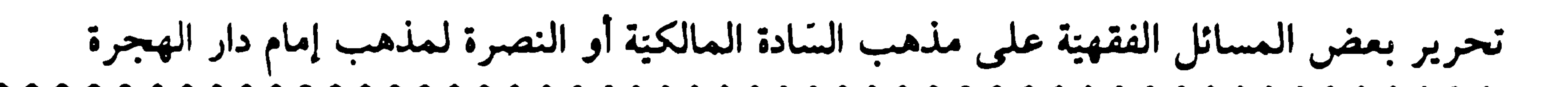
وقد نظم بعضُ الفضلاء أسماءهم، في بيتين من الشّعر فقال:

ألا كلُّ من لا يقتدي بأئمّة، فقسمتُه ضيزى عن الحقّ خارجة!
فخذهم عبيدالله عروة قاسم سعيداً أبو بكر سليمان خارجة

قال أبو نعيم[٣]: «وتلى هذه الطّبقةَ[٤] طبقةُ أهل المدينة، غلب عليهم التّفقّه في الدّين، فعُرفوا به، وصَدَر النّاسُ عن فتاويهم، فيما كانوا يُمتحنون به، وكان لهم الحظُّ الوافرُ من التّعبّد والنّسك، ولم يُظهروه بل أخفوه وكتموه... كان نسكهم وتعبّدهم فوق نسك كثير من المشتهرين بالتّعبّد، وذكرنا لكلّ واحد منهم اليسير من أقوالهم وأحوالهم، مع حديث يسنده، من جملة مسانيدهم؛ ليقف المسترشد المتعرّفُ لأحوالهم، على طريقتهم في النّسك والتّعبّد».

وروى الحاكم[٥] عن عبدالرّحمٰن بن أبي الزّناد عن أبيه، قال: أدركت من فقهائنا الّذين يُنتهى إلى قولهم؛ سعيد بن المسيّب، وعروة بن الزّبير، والقاسم بن محمّد، وأبا بكر بن عبدالرّحمٰن، وخارجة بن زيد، وعبيدالله بن

(١) ن: م س.
(٢) تهذيب الأسماء (٤٤/١، ٤٥).
(٣) حلية الأولياء (١٦١/٢). ون: الذّهبيّ، سير أعلام النّبلاء (٣٨/٤، ٣٩).
(٤) يقصد طبقة الصّحابة.
(٥) ن: معرفة علوم الحديث (ص٤٣).



عبدالله، وسليمان بن يسار، هم أهل فقه وصلاح وفضل، وقد ذكر سالم بن عبدالله أيضاً فيهم، بدلاً عن أبي بكر بن عبدالرّحمٰن، وأبي سلمة بن عبدالرّحمٰن.

ولعبدالرّحمٰن بن أبي الزّناد هذا، كتابُ (رأي الفقهاء السّبعة من أهل المدينة، وما اختلفوا فيه)، ذكره ابن النّديم في الفهرست(١).

وقال عليّ بن المدينيّ: أعلم النّاس بقول الفقهاء السّبعة الزّهريّ، ثمّ بعده مالك، ثمّ بعده ابن مهدي(٢).

ثمّ انتهى علم هؤلاء السّبعة إلى ابن شهاب الزّهريّ، ولم يكن أحد أقوم فيه، من بين أصحابه من مالك بن أنس، فأخذ عنه الحديث والفقه، كما أخذ عن أساتذة آخرين، لا يقلّون مرتبة عن الزّهريّ. قال القاضي عياض(٣): «قال مصعب ـ يعني: الزّبيريّ ـ: كان مالك يقود نافعاً من منزله إلى المسجد، وكان قد كفّ بصرُه، فيسأله فيحدّثه، وكان منزل نافع بناحية البقيع. قال مالك: كنت آتي نافعاً مولى ابن عمر، وأنا يومئذ غلام، ومعي غلام لي، وينزل إليّ من درجة له، فيقعدني معه فيحدّثني. وقال: كنت آتي نافعاً نصف النهار، وما تُظلّني الشّجرُ، من الشّمس إلى خروجه. فإذا خرج أدعه ساعةً، كأنّي لم أره، ثمّ أتعرّض له، فأسلّم عليه، وأدعه حتّى إذا دخل البلاط، أقول له: كيف قال ابن عمر في كذا وكذا، فيجيبني، ثمّ أجلس عنه، وكان فيه حِدّة. وكنت آتي ابن هرمز بكرة، فما أخرج من بيته حتّى اللّيل. قال الزّبيريّ: رأيت مالكاً في حلقة ربيعة، وفي أذنه شنف. وهذا يدلّ على ملازمته الطّلب من صغره، كما قال في خبر نافع».

وقد جلس مالك للنّاس، وهو ابن سبع عشرة سنة، وعُرفت له الإمامةُ وبالنّاس حياةٌ إذ ذاك. قال ابن المنذر: أفتى مالك في حياة نافع، وزيد بن

---

(١) ن: (ص٣١٥)، دار المعرفة.

(٢) ن: الذّهبيّ، تذكرة الحفّاظ (٣٣١/١).

(٣) ترتيب المدارك وتقريب المسالك (٣٢/١). ون: ابن فرحون، الدّيباج (ص٦٣، ٦٤).

أسلم. قال ابن عبدالحكم: أفتى مالك مع يحيى بن سعيد. وقال أيّوب السّختيانيّ: قدمت المدينة في حياة نافع، ولمالك حلقة! وقال مصعب: كان لمالك حلقة، في حياة نافع أكبر من حلقة نافع. وقال شعبة: قدمت المدينة بعد موت نافع بسنة ويومين، ولمالك حلقة، وكان موت نافع سنة سبع عشرة! قال القاضي: وهذا كلّه صحيح، وقد تقدّم أنّ مالكاً جلس للنّاس ابن سبع عشرة سنة، ومولده سنة ثلاث وتسعين، على خلاف فيما قبلها، فيأتي موت نافع وسنّه نيّف وعشرون سنة، بعد أن جلس للنّاس بسنتين[١].

وفي ترتيب المدارك[٢]: قال ابن أبي زنبر: سمعت مالكاً يقول: كتبت بيدي مائة ألف حديث، وقال أحمد بن صالح: نظرت في أصول كتب مالك، فإذا شبيه باثني عشر ألف حديث.

وابن أبي زنبر، وهو داود بن سعيد بن أبي زَنْبر، وإن كانوا قد تكلّموا فيه من حيث روايته[٣]، فالطّعن متوجّه إلى الرّواية لا إلى النّقل، وإلاّ كان كذّاباً لا تحلّ الرّواية عنه!

أمّا قول الحافظ أحمد بن صالح المصريّ[٤]، فإمّا يعني أنّ أدلّة مسائل كتبه ترجع إلى هذا العدد. أو أنّ أحاديثه الّتي رواها تعود أصولها إلى هذا العدد، بغضّ النّظر عن الطّرق المقطوعة والموقوفة، فيلتقي مع ما قاله ابن أبي زنبر.

ويقوّي هذا الاحتمال ما ذكره القاضي عياض، من أنّه وُجِد في تركة مالك بعد وفاته صناديق مملوءة بأحاديث عن الزّهريّ، لم يحدّث بها عنه. قال ابن مالك: لما دفنّا مالكاً، دخلنا منزله فأخرجنا كتبه، فإذا فيها سبع

---

(١) ن: م س (٣٤/١).

(٢) ن: م س (٣٢/١).

(٣) ن: ابن حجر، تهذيب التّهذيب (٢١/٤، ٢٢)، ون: تقريب التّهذيب (٢٣٥/١).

(٤) ن: الذّهبيّ، تذكرة الحفّاظ (٤٩٥/٢، ٤٩٦)، وقد أطال الذّهبيّ ترجمته في تاريخ الإسلام.

صناديق من حديث ابن شهاب؛ ظهورها وبطونها ملأى، وعنده فناديق أو صناديق من كتب أهل المدينة، فجعل النّاس يقرأون ويدْعون ويقولون: رحمك الله يا أبا عبدالله، لقد جالسناك الدّهر الطّويل، فما رأيناك ذاكرت بشيء ممّا قرأناه. وقال عتيق بن يعقوب: قال لي مالك: أخذت من ابن شهاب تسعة فناديق؛ في بطونها وظهورها، إنّ منها أشياءَ ما حدّثت بها، منذ أخذتها بالمدينة(١).

وهذا ليس بعيداً عنه رحمه الله، ولا كثيراً عليه، فإنّه كان من ألزم النّاس لابن شهاب، وكان يحفظ في مجلسه أربعين حديثاً. قال نصر بن عليّ: حدّثنا حسين بن عروة عن مالك قال: قدم علينا الزّهريّ، فأتيناه ومعنا ربيعة، فحدّثنا بنيّف وأربعين حديثاً. ثم أتيناه من الغد، فقال: انظروا كتاباً حتّى أحدّثكم منه، أرأيتم ما حدّثتكم به أمس، أيش في أيديكم منه؟ فقال ربيعة: هاهنا من يردّ عليك ما حدّثت به أمس، قال: ومن هو؟ قال: ابن أبي عامر! قال: هات، فسرد له أربعين حديثاً منها، فقال الزّهريّ: ما كنت أرى أنّه بقي من يحفظ هذا غيري(٢).

فليس غريباً أن ينقل عنه أحاديث كثيرة، بهذا المقدار ثمّ لا يظهرها للنّاس؛ لأنّ العمل بخلافها.

وهذا كلّه يدلّ على أنّ مالكاً ما أفتى، ولا أسلم النّاسُ إليه رئاسة الفقه، حتّى رأوا منه التّحقّق بما كان عليه السّلف رواية ودرايةً، مع تمام العقل وصيانة الدّين. كما يرد ما قاله الشّافعيّ سابقاً: من أنّ أصول مالك تنحصر في العدد الّذي حكاه عنه، ولعلّه يعني أنّ الأصول الّتي حدّث بها ترجع إلى العدد، أمّا الأحاديث الّتي ترك العمل بها فأكثر من ذلك؛ لأنّ العمل في المدينة كان على خلافها.

أمّا المصر الثّاني الّذي انتشر فيه العلم، فهو الكوفة وهي دون

---

(١) ن: ترتيب المدارك (٤٣/١).

(٢) الذّهبيّ، سير أعلام النّبلاء (٧٢/٨).

المدينة في التّحقّق بالعلم، لكن سبب انتشار العمل بها؛ أنّ عليًّا رضي الله عنه، لما ولي الخلافة نقل إليها مركز الخلافة، وقد كان عمر من قبلُ سيّر إليها عبدالله بن مسعود؛ ليعلّم أهلها أمور دينهم، وبعث معه عمّاراً أميراً، وقال لهم: إنّهما من النّجباء من أصحاب محمّد، فاقتدوا بهما. ثمّ أمّر عثمانُ ابنَ مسعود على الكوفة، ثمّ عزله فأمره بالرّجوع إلى المدينة. وفي فترة تواجد ابن مسعود فيها، إمّا معلّماً أو أميراً، أخذ عنه كبار التّابعين بها، مثل علقمة، والأسود، ومسروق، والرّبيع بن خثيم، وشريح القاضي، وأبي وائل، وزيد بن وهب، وزرّ بن حبيش، وأبي عمرو الشّيباني، وعبَيدة بن عمرو السّلمانيّ، وعمرو بن ميمون، وعبدالرّحمٰن بن أبي ليلى، وأبي عثمان النّهديّ، والحارث بن سويد، وربعيّ بن حراش، وآخرين[١]، ممّن شكّلوا النّواة الأولى لفقه أهل الكوفة. وكان أكثر أصحاب عبدالله متابعة له علقمة بن قيس، قال عمرو بن شرحبيل: أشبه النّاس بعبدالله هدياً ودلاً علقمةُ[٢]. وكان علقمة أعلم بعبدالله من غيره، بل كان عندهم الخبير به[٣].

ثمّ انتقل علم علقمة إلى إبراهيم النّخعيّ، واسمه إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود الكوفيّ. قال الذّهبيّ: فقيه العراق، روى عن علقمة، ومسروق، والأسود، وطائفة. وأخذ عنه حمّاد بن أبي سليمان الفقيه، وسماك بن حرب، والحكم بن عتيبة، وابن عون، والأعمش، ومنصور، وخلق[٤].

ثمّ انتهى علم إبراهيم إلى حمّاد بن أبي سليمان، وقد وصفه الذّهبيّ بأنّه العلاّمة الإمام فقيه العراق. تفقّه بإبراهيم النّخعيّ، وهو أنبل أصحابه وأفقههم، وأقيسهم وأبصرهم بالمناظرة والرّأي. قال ابن إدريس عن

---

(١) ن: الإصابة (٤/٢٣٣، ٢٣٥).
(٢) ن: البخاريّ، التّاريخ الكبير (٧/٤١).
(٣) ن: ابن أبي حاتم، الجرح والتّعديل (٦/٤٠٤).
(٤) ن: الذّهبيّ، تذكرة الحفّاظ (١/٧٤).

أبي إسحاق الشّيبانيّ عن عبدالملك بن إياس الشّيبانيّ قلت لإبراهيم النّخعيّ: من نسأل بعدك؟ قال: حمّاد! قال ابن إدريس: فما سمعت الشّيبانيّ ذكر حمّاداً إلاّ أثنى عليه.

قال ابن عيينة: كان معمر يقول: لم أر من هؤلاء أفقه من الزّهريّ، وحمّاد، وقتادة. وكان حمّاد أبصر بإبراهيم من الحَكَم. وقال أبو بكر بن عيّاش عن مغيرة قال: أتينا إبراهيم نعوده حين اختفى، فقال: عليكم بحمّاد، فإنّه قد سألني عن جميع ما سألني عنه النّاس. وقال أحمد بن عبدالله العجليّ: كان أفقه أصحاب إبراهيم.

قال الذّهبيّ: فأفقه أهل الكوفة عليّ وابن مسعود، وأفقه أصحابهما علقمة، وأفقه أصحابه إبراهيم، وأفقه أصحاب إبراهيم حمّاد، وأفقه أصحاب حمّاد أبو حنيفة، وأفقه أصحابه أبو يوسف، وانتشر أصحاب أبي يوسف في الآفاق، وأفقههم محمّد، وأفقه أصحاب محمّد أبو عبدالله الشّافعيّ رحمهم الله تعالى(١).

وهذا القول من الذّهبيّ يشبه ما يتداوله الأحناف في كتبهم الفقهيّة، من أنّ الفقه زرَعه عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، وسقاه علقمة، وحصده إبراهيم النّخعيّ، وداسه حمّاد، وطحنه أبو حنيفة، وعجنه أبو يوسف، وخبزه محمّد، فسائر النّاس يأكلون من خبزه(٢). ولكن الذّهبيّ أضاف من عنده الشّافعيّ؛ ليبيّن أنّ الشّافعيّ أخذ الفقه عن محمّد بن الحسن، فهو أحقّ بالمتابعة؛ لأنّه أضاف إليه علماً لم يكن موجوداً عنده، وكذلك يقول بالنّسبة إلى مالك، إنّه أخذ عنه وأضاف إليه ما رواه عنه أهل الكوفة، وهكذا استطاع أن يكمّل النّاقص من الجانبين، وأن يمهّد الأصول ويضع القواعد الّتي يرجع إليها طرفا النّزاع!

وقد أبطلنا هذا الزّعم في الفصل الأوّل، وبيّنا أنّ هذا مجرّد

---

(١) ن: م س (٥/٢٣١، ٢٣٦).
(٢) ن: علاء الدين الحِصْني، رد المحتار (١/١١٨).

انتصار لمذهبيّة، ولا يعكس الحقيقة تماماً. وقد سلّمت إمامة الفقه إلى هذين الإمامين، أعني: أبا حنيفة ومالكاً، واستوعبا في وقتهما أنظار الشّريعة، ولم يزد عليهما الشّافعيّ رحمه الله، إلاّ الأخذ بظاهر خفّف من حدّته أصلان وافقهما فيهما، وهما الإجماع والقياس، ولولا هذان الأصلان لكان رحمه الله مثل داود بن عليّ الأصبهانيّ، ومثل ابن حزم بعدهما بدهر!

كما أنّ أحمد رحمه الله، لم يخرج عن آراء هؤلاء الثّلاثة، بل يوجد له في بعض مسائل الخلاف ثلاث روايات، توافق كلّ واحدة منها رأياً عند واحد منهم.

أمّا ما يكتبه بعض المؤلّفين، تحت عنوان ما انفرد به إمام فلانيّ، فهو إن كان بالنّسبة لإمام آخر، أو أكثر أو أقلّ، فلا يضرّ، أمّا انفراده كليّة، بحيث لا يُعرف له موافقٌ، فهذا لا يُعرف لإمام قطّ؛ لأنّهم كلّهم بنوا على أصل المتابعة للسّلف، إلاّ أهل الظّاهر، فإنّ أصلهم الّذي يبنون عليه موافقة الظّاهر، ثمّ تعزيزه بمن وافقهم عليه. ولم تكن كذلك أصول الأئمّة، بل بنى مالك وأبو حنيفة على الأصل الّذي بنى عليه علماء بلديهما من السّلف، وإن كان مالك يذهب إلى معنى في هذا لا يوجد عند أبي حنيفة، وهو عمل أهل المدينة. كما بنى الشّافعيّ على مراعاة ما كان في الأمصار الثّلاثة، المدينة والكوفة والحجاز، وبنى أحمد على الآثار الّتي نقلها عن الصّحابة، وكان يقول: الأصل عندنا اتّباع أصحاب رسول الله ﷺ. وهذا الأصل اتّفق الأئمّة عليه في الجملة، بمن فيهم الشّافعيّ، بخلاف أهل الظّاهر، فقد تركوا هذا الأصل، وحصروا الأدلّة في نصوص الكتاب والسنّة؛ يعني: في ألفاظهما الظّاهرة، كما نفوا القياس وتعليل الأحكام، فخالفوا السّلف جملة، وابتدعوا ما لم يكن في عصر من العصور، ولا سلف لهم فيما ذهبوا إليه. قال ابن أبي حاتم في ترجمة داود بن عليّ الأصبهانيّ إمام أهل الظّاهر: «تفقّه للشّافعيّ رحمه الله تعالى، ثمّ ترك ذلك ونفى القياس، وألّف في الفقه على ذلك كتباً، شذّ فيها عن السّلف، وابتدع طريقة هجره أكثر أهل العلم عليها، وهو مع ذلك صدوق في روايته ونقله واعتقاده، إلاّ

أنّ رأيه أضعف الآراء وأبعدها من طريق الفقه، وأكثرها شذوذاً»[(١)].

ولمّا استقرّت هذه الأصول العلميّة، وهي النّظر في الألفاظ الشّرعيّة، على تفاوت مراتبها في البيان، والقول بالإجماع، أو ما لا يُعرف له مخالف، والقول بالقياس وتعليل الأحكام، مع الأخذ بالسنّة كلّها بشرطها المعلوم في كتب الحديث، أصبح هذا الاستقرار سنّة متّبعة؛ لأنّه الدّين الّذي لا يجوز مخالفته. وتأكّد للعلماء في عصر الأئمّة، أنّ مخالفة واحد منهم، لا تصحّ إلاّ على وجه واحد، وهو موافقة غيره، إذ لا يجوز مخالفتهم جميعاً؛ لإحاطة أصولهم بفروع الشّريعة، وكلّ ما خرج عن هذه الأصول فهو شاذّ، لا تشهد له الأصول الكليّة بالاعتبار، ولا يجد في السّلف ما يدعّمه إلاّ عن الواحد أو الاثنين، ولربّما يكون لهذا المخالف روايةٌ أخرى بموافقة الجماعة، أو لم يره لشبهة عرضت له، فلا يُترك رأي الجماعة له، وإن قوي في الظّاهر.

ولهذا السّبب اعتكف العلماء، بعد عصر أئمّة الفقه على الاعتناء بجمع آراء الأئمّة الفقهاء، فجمع محمّد بن الحسن الشّيبانيّ فقه أبي حنيفة، كما جمع فقه مالك مجموعةٌ من أصحابه، كابن القاسم وأشهب وابن نافع وغيرهم، وجمع البويطيّ والمزنيّ فقه الشّافعيّ، وجمع الأثرم فقه أحمد بن حنبل.

ثمّ أعقبت هذه المرحلة مرحلةٌ أخرى، تمثّلت في الاشتغال بتحقيق الرّوايات المتعارضة عن الأئمّة، فظهرت في هذه المرحلة المختصرات الفقهيّة الّتي تبيّن الصّحيح المعتمد من أقوال الأئمّة، فكان ظاهر الرّواية عند الحنفيّة، والمشهور عند المالكيّة، والصّحيح عند الشّافعيّة، والرّاجح عند الحنابلة.

ثمّ تبعتها مرحلة أخرى، وهي بيان مستند القويّ من أقوال الأئمّة، مع الإشارة إلى دليل القول الآخر المرويّ عنه؛ لبيان مدرك الإمام، على نحو

---

(١) ابن حجر، لسان الميزان (٢/٢٩٠).

ما يفعله ابن قدامة في المغني، والباجي في المنتقى، والنّووي في المجموع، وهذا لأنّ الكلّ روايات عن الإمام، لكنّهم يقدّمون دليل القول الأقوى، ويدافعون عنه؛ لأنّه هو الّذي صحّ القول به أكثر عن الإمام، وهو الّذي عليه الفتوى والقضاء بين النّاس.

وكلّ هذه المراحل الّتي أعقبت مرحلة اختيار الأئمّة تُسمّى مرحلة التّقليد، أي: البناء على أصول الأئمّة. ولا شكّ أنّ التّقليد من المتأهّل، في عصر الاجتهاد كان قبيحاً، كما أنّ ادّعاء الاجتهاد خارجاً عن أصول الأئمّة، في عصر التّقليد قبيحٌ؛ لأنّ هذه الأصول انحصرت في الأدلّة الّتي بنوا عليها آراءهم، فلم يبق إلاّ إنكار أصل من الأصول الّتي بنوا عليه، فيقع فاعله في بدعة الظّاهر، أو الزّيادة على أصولهم، فيقع في تضارب الأدلّة فيما بينها، بخلاف أصول الأئمّة فهي منسجمة فيما بينها.

وإذا نظرنا في الأصول الفقهيّة للأئمّة، نجد أنّ أربعة منها محلّ اتّفاق بينهم، وهي الكتاب والسنّة والإجماع والقياس. واختلفوا في مجموعة من الأدلّة، وهي الاستدلال المرسل، أو المصالح المرسلة، والاستحسان، والاستصحاب، وسدّ الذّرائع، وشرع من قبلنا، والأخذ بأقلّ ما قيل، وقول الصّحابيّ. فمن وافقهم على الأصول المتّفق عليها، فسوف يلتقي في النّهاية مع واحد منهم، وهو معنى التّقليد الّذي يلوم مدّعو الاجتهاد عليه علماء القرن الرّابع. أمّا التّقليد في الجزئيّات حتّى ما يخرج فيها عن مذهب إمام، فذلك سائغ أيضاً، إذا سلّمنا بصحّة الأصل الّذي بنى عليه ذلك الإمام. أمّا دقائق الأدلّة، مع ما هي ملتبسة به، من لطافة المعاني وتعارض الرّوايات، فيصبح من الحرج المرفوع شرعاً، على العالم المقلّد قبل العاميّ، خاصّة إذا ظهر للمقلّد من عدّة مسائل قوّةُ مدرك إمامه، فإنّه يَحكم حالتئذ بالكثير على الجميع، فيُعذر في تقليده في الكلّ، ما دام محكوماً بترك الطّعن في غيره، وعدم اعتقاد عصمة إمامه. بل ليس من المصلحة، أن يُظهر العالم خلاف ما تقرّر من التّقليد لإمام، إذا كان يتحقّق بمتابعته مصلحةٌ، تفوق مصلحة تضعيف رأيه في ذلك الفرع.

وهذا التّحليل أدركه العلماء في فترة التّقليد، لما وقفوا عليه من المفسدة بفتح الباب؛ لأنّ هناك طريقين لا ثالث لهما، إمّا فتح باب المخالفة كلّه، فتنقلب الأمور إلى فوضى، لا يحمدها أهل الدّين والعقل، أو بحسم بابها مرّة واحدة، بترك النّظر في أصول الأدلّة، مع الاجتهاد في تنزيل الفروع على الأصول، وهو الاجتهاد الباقي إلى يوم القيامة. أمّا الفتح للبعض دون البعض، أو في بعض المسائل دون بعض، أو فيما خالف دليلاً دون دليل، فهذا كلّه غير منضبط، ويدخل من جميعه مفاسد، تربو على مفسدة المخالفة في الصّور المفروضة.

فإذا قيل: كيف إذن تقرّر حكمُ التّقليد، بعد القرون الثّلاثة المشهود لها بالخيريّة؟ قيل: أمّا تقرّر التّقليد، فقد مرّ شرحُ سببه الطّبيعيّ. أمّا كونه حدث بعد القرون الفاضلة المشهود لها بالخيريّة، فهي دعوى تشبه واحدة من الدّعاوى السّابقة!

بل التّقليد نوعان: نوع في الأصول الكليّة، وهو واجب اتّباع الأئمّة فيه، بسبب ما تبيّن، من أنّ مخالفتهم في ذلك، تؤدّي إمّا إلى الإحداث، أو الإخلال بالشّريعة.

أمّا النّوع الآخر، فهو التّقليد في الجزئيّات، مع البناء على الكليّات، فهو الاجتهاد الّذي لم ينقطع أبداً في عصور التّقليد، فتسمية الكلّ تقليداً، إنّما هو من باب التّشويه والتّمويه على الحقائق. وهذه الكلمة، أعني: التّقليد، لحقها تبديل وتغيير لمعناها، فإذا قلنا: التّقليد هو متابعة السّلف في الأصول الفقهيّة، والبناء عليها بعد ذلك، فهذا المعنى محمود وواجب، أمّا كونه واجباً؛ فلأنّه المسلك الّذي يجب على مثلنا أن يفعله. أمّا كونه محموداً، فلأنّ الشّخص يُحمد على فعل ما هو حسن، ومتابعة السّلف من أعظم الحسنات.

فإذا قيل: إلام يرجع إطباقُ دعوات الإصلاح، في القرنين السّابقين على إنكار التّقليد. ولا يصحّ أن يُنكر هذا العددُ الهائل من العلماء شيئاً، إلاّ إذا كان في نفسه منكَراً؟

قلت: هذا يتطلّب رصد ظاهرة انتهى إليها العالم الإسلاميّ، كانت هي

وراء ظهور هذه الحركات، وكان التّقليد أو التّعصّب المذهبيّ وجهاً من وجوهها، وليس هو محور الأساسيّ فيها. ولا بدّ من التّنبيه، ونحن نتكلّم عن هذه الحركات الإصلاحيّة، إلى أنّها ليست متّفقة في توجيه سهام النّقد إلى التّقليد، بالمعنى الّذي فرغنا من شرحه سابقاً، إلاّ أنّها اشتركت جميعُها في محاربة الأوضاع الّتي استقرّ عليها العالم الإسلاميّ، منذ القرن العاشر الهجريّ تقريباً، وهي الفترة التي تزامنت مع إحكام العثمانيّين لقبضتهم على البلاد الإسلاميّة[١]. وفي هذه الفترة تقريباً، بدأ الخطّ البيانيّ للنّفوذ الإسلاميّ ينحدر إلى الأسفل، وبدأ النّفوذ الصّليبيّ يمتدّ في جسم الأمة[٢]، وركّز العثمانيّون جهودهم على المواجهة العسكريّة.

وفي هذه الفترة، وجد تيّار الطّريقة[٣] الصّوفية طريقه إلى الظّهور والسّيطرة، بحكم تشجيع العثمانيّين لأقطابه وشيوخه، وقد كانوا غير ذي نفوذ في القرون الّتي سبقت، بدليل إنكار الفقهاء على الحلاّج، وإفتائهم بقتله، ثمّ اختلاف النّاس في أمر الشّيخ محيي الدّين بن عربيّ الصّوفيّ، بين مقرّ له بالولاية، ومنكر عليه أحواله إلى درجة رميه بالكفر والزّندقة! وهذا كلّه يدلّ على أنّ الطّريقة، لم تكن بعدُ قد فرضت سيطرتها على العالم الإسلاميّ، لكن في فترة العثمانيّين انتعشت الطّرق الصّوفيّة، وأصبحت هي الحاكم على العقيدة والفقه، وأصبح المشايخ هم أهل الحلّ والعقد بدل الفقهاء والمتكلّمين، بل لم يكن للفقه والكلام مكانة، إلا إذا عزّزه صاحبهما بالدّخول في الطّريقة.

---

(١) منذ سنة ١٥١٧م/ الموافق لـ٩٢٣هـ، أصبحت القسطنطينيّة المقرّ العامّ للخلافة الإسلاميّة العظمى.

ن: تاريخ الدّولة العليّة العثمانيّة (ص١٩٤، ١٩٥).

(٢) ن: إسماعيل أحمد ياغي ومحمود شاكر، تاريخ العالم الإسلاميّ (الحديث والمعاصر)، دار المرّيخ، الرّياض، (١١/١).

(٣) استعمالي لكلمة الطّريقة هنا، متوجّه إلى الفكر الّذي يركّز على المبالغة في الولاية، ويرفع المشايخ إلى درجة السّيطرة على العالم، على نحو ما هو معروف في عقائد الشّيعة نحو الأئمّة من آل البيت عليهم السّلام.

أمّا ما يدلّ على أنّ التّصوف والطّريقة، إنّما انتعشا في هذه الفترة، فيدلّ عليه ما رصده مجموعةٌ من المراقبين لهذا الوضع. قال عبدالعزيز الشنّاوي في كتابه الدّولة العثمانيّة دولة إسلامية مفترى عليها: «وقد كان من مظاهر الاتّجاه الدّيني، في سياسة الدّولة تشجيعُ التصوّف بين العثمانيّين، وقد تركت الدّولة مشايخ الطّرق الصّوفيّة يمارسون سلطات واسعة على المريدين والأتباع، وانتشرت هذه الطّرق أوّلاً انتشاراً واسعاً، في آسيا الوسطى، ثم انتقلت إلى معظم أقاليم الدّولة... وقد مدّت الدّولة يد العون المالي إلى بعض الطّرق الصّوفية... وكان من أهمّ الطّرق الصّوفيّة النّقشبنديّة، والمولويّة، والبكتاشيّة». وفي الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب المعاصرة: «الكبداشيّة: كان الأتراك العثمانيّون ينتمون إلى هذه الطّريقة، وهي ما تزال منتشرة في ألبانيا، كما أنّها أقرب إلى التّصوف الشّيعي منها إلى التصوّف السنّي... وكان لها سلطان عظيم على الحكام العثمانيّين ذاتهم».

وقال الإمام سعود بن عبدالعزيز (ت: **١٢٢٩هـ**)، في رسالة له إلى والي العراق العثمانيّ، واصفاً حال دولتهم: «فشعائر الكفر بالله والشّرك هي الظّاهرة عندكم، مثل بناء القباب على القبور، وإيقاد السُّرُج عليها، وتعليق السّتور عليها، وزيارتها بما لم يشرعه الله ورسوله، واتّخاذها عيداً، وسؤال أصحابها قضاءَ الحاجات وتفريج الكربات وإغاثة اللّهفات، هذا مع تضييع فرائض الدّين الّتي أمر الله بإقامتها، من الصّلوات الخمس وغيرها، فمن أراد الصّلاة صلّى وحده، ومن تركها لم يُنكر عليه، وكذلك الزّكاة، وهذا أمر قد شاع وذاع، وملأ الأسماع، في كثير من بلاد الشّام، والعراق، ومصر، وغير ذلك من البلدان».

إنّ هذه الأوضاع الجديدة لم تكن معروفة قبل الوجود العثمانيّ، وما تمّ لها هذا الظّهور والنّفوذ بهذا الشّكل، إلاّ بفضل رعاية العثمانيّين لها. صحيح أنّ بعض العلماء، أو أكثرهم سوّغ هذه المظاهر، مثل ما فعله خاتمة محقّقي الحنفيّة العلاّمة ابن عابدين في رسائله، من الدّفاع عن الطّريقة النّقشبنديّة، ودفاع العلاّمتين الكوثريّ والحافظ الغماريّ على الطّرق، وكذلك

زكريّا الأنصاري الشّافعيّ شارح المنهاج، وأكثر علماء القرنين الحادي عشر والثّاني عشر، لكن هذا كلّه لا يدلّ على إطباق العلماء على جواز هذا الأمر؛ لأنّ النّفوذ الّذي بقي يسيطر طيلة التّاريخ الإسلاميّ، كان مرتبطاً بالعلم أوّلاً، ثمّ يتلوه صلاح العالِم. وكان الصّالحون من غير العلماء تابعين للعلماء، مهما ظهر على أيديهم من الكرامة والأحوال الصّحيحة، ولم تعرف الأمّة تبعيّة العلماء للصّالحين، إلاّ في العصور الأخيرة. ويمكن أن يُعترض على هذا التّعميم، بأن يقال: إنّ شرط الولاية أو الإمامة عند الصّوفيّة العلمُ، ولم تُدّعى الولاية إلاّ للعلماء، وخذ مثالاً على ذلك الشّيخ النّقشبنديّ الهنديّ، أو الشّيخ أحمد التّيجانيّ الجزائريّ، فقد كانا من العلماء ذوي القدر العالي[١].

والجواب أنّه مع التّسليم بتوسّع هؤلاء في العلم، إلاّ أنّ من سبقهم من العلماء، ممّن يعترفون هم بأفضليّتهم عليهم، ويتمنّون لو كانوا تراب أنعلتهم، لم تظهر على أيديهم تلك الكرامات، ولا سلّم النّاس لهم الأحوال. وحتّى لو ظهر حالٌ على أحدهم، ما كان ليجعل منه محور المتابعة والسّلامة!

والمقصود أنّ أبيّن، أنّ ارتباط الحال الخارق بالشّخص، كان على الدّوام متعلّقاً بالمشايخ الصّالحين أكثر منه بالعلماء الربّانيّين، ولهذا قلنا إنّ هذه الظّاهرة لم تعرفها القرون السّابقة، إلاّ في القرون الّتي أعقبت سقوط الأندلس، وتسلّل الضّعف إلى المسلمين بسبب تفريطهم في العلم، وبعدهم تدريجيًا عن تعاطي الأسباب العادية الّتي أناطت بها الشّريعة الأحكام، فذهبت عنهم الدّنيا بسبب ذلك، واتّجهوا إلى الخوارق يطلبونها من المشايخ.

لقد شهد العالم الإسلاميّ، منذ هذه الفترة الزّمنيّة سيطرةَ الطّريقة على الحياة الإسلاميّة، وأصبحت الكلمة النّافذة لمشايخ الطّريقة، بعد أن كانت

(١) ترجم للأوّل ابن عابدين في سلّ الحسام الهنديّ فيمن تكلّم في الشّيخ النّقشبنديّ، وترجم للثّاني الدّيسّي في تعريف الخلف برجال السّلف.

قبلها في يد الفقهاء، وأصبح العلم (والفقه تحديداً) مظهراً ثانويًا في تفعيل الحياة اليوميّة، وانتُزعت من أهله صفة التّوجيه والتّأثير، وانتقلت إلى سلطة مشايخ الطّريقة. وانتقل الحديث من الكلام عن قاضي القضاة أو قاضي الجماعة بالاصطلاح المغربيّ، إلى الحديث عن القطب والغوث والأولياء، وتعطّل العلم (الفقه) وكسدت سوقُه، وراج الحديث عن الكرامة الخارقة.

ولمّا غلبت هذه الحال، وكثر الخرقُ على الرّاقع، اتّجهت جهود المصلحين إلى تغييرها. وكان أوّل من قام بذلك الشّيخ محمّد بن عبدالوهاب في الجزيرة، لكن تركّزت جهودُه في التّغيير على مظاهر الشّرك الّتي ارتبطت بالطّرق، أو كان مشايخ الطّرق سدنة لها. ولم يدّع أنّه جاء يدعو إلى مذهب جديد، بل كان على مذهب أحمد في الفروع، لكن كان له رأي في التّقليد تأثّر فيه بابن القيّم، باعتباره كثير النّزوع إلى آراء الشّيخ ابن تيميّة وابن القيّم، وهو أنّ المقلّد الّذي تبيّنت له الحجّة، لا يجوز أن يبقى على قول متبوعه، وإلاّ لم يكن فرق بينه وبين الكفّار! فجعل التّقليد من مسائل الاعتقاد، لا من مسائل العمل! وأعتقد أنّ هذا الخلاف في حال أكثر منه في العلم، ولا يتّسع الموضع لمناقشته[١]. وكان يدعو إلى العودة إلى ما كان عليه السّلف، من أهل القرون الثّلاثة، فيما يتعلّق بالاعتقاد والسّلوك، أي: بإبعاد الكلام والتّصوّف.

أمّا الدّعوة الإصلاحيّة الّتي ظهرت على يد الشّيخ جمال الدّين، وتلميذه الشّيخ محمّد عبده، فهي وإن اتّفقت مع الأولى، في عنوان العودة إلى السّلف، لكنّها مختلفة معها في أساس العودة، فبينما يجعلها ابن عبدالوهاب نقليّة سلفيّة، يجعلها جمال الدّين عقليّة رشديّة فلسفيّة. ونقطة الالتقاء الوحيدة بينهما، هي نقدهما للكلام على طريقة الأشعريّ؛ ففي الوقت الّذي يعتمد فيه الاتّجاه الأوّل على ردود ابن تيميّة، يعتمد الاتّجاه الثّاني على مناقشة ابن رشد. ثمّ طرد الاتّجاه الثّاني اعتماده على ابن رشد، فاتّجه أيضاً إلى جهوده في الفقه، واستفاد من منهجه في بداية

---

(١) للباحث مناقشة واسعة لهذا الرّأي مع ابن القيّم، تحت عنوان: نقد ابن القيّم للتّقليد.

المجتهد، لكن هذه المرّة بإيعاز من دوائر غربيّة، كانت تهدف إلى الدّعوة إلى تجديد الإسلام، والحدّ من تطرّف علمائه الأزهريّين في ذلك الوقت(١).

وقد تحقّق لهذا الاتّجاه الظّهور؛ لأسباب لا يتّسع المجال للإفاضة فيها، وتأثّر به كثير من رجالات الإصلاح، في الشّرق والغرب، خاصّة بشخصيّة الشّيخ محمّد رشيد رضا الّذي كان يبدو أقرب إلى الدّعوات السّلفيّة، من شيخه محمّد عبده الّذي كان تغلب عليه النّزعة الفلسفيّة. وقد روّج الشّيخ رشيد رحمه الله لآراء الشّيخين ابن تيميّة وابن القيّم، ونشر كثيراً من أبحاثهما في مجلّته المنار، وحقّق بنفسه أعمالاً في نقد التّقليد، والدّعوة إلى الاجتهاد، لا تخلو من التّأثّر بنظرات شيخه، وكان من نتائج ذلك نشرُه لرسالة الطّوفي الحنبليّ في المصلحة، وترجيحها على النصّ.

ثمّ تتباعت حركات الإصلاح، في الشّرق والغرب، تتأرجح بين النّموذجين السّابقين، ومنها ما يضمّ بين جنباته كلا الاتّجاهين، كما هو الحال في جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريّين، فقد ضمّت محمّد البشير الإبراهيميّ رحمه الله، ومشربه قريب من رشيد رضا، كما ضمّت الطيّب العقبيّ رحمه الله، وهو أقرب إلى الاتّجاه الأوّل. وهناك ظاهرة تستدعي الوقوف، في تشكيلة علماء الجمعيّة، وهي أنّهم استطاعوا أن يمزجوا بين التّشدّد في موضوع التّوحيد، كما هو عند ابن عبدالوهاب، وبين عدم التّشديد الفقهيّ كما هو في تيّار الإخوان المسلمين، ولعلّ ذلك يرجع إلى ازدواجيّة الدّراسة، بين الزّيتونة والقرويّين من جهة، والتّأثّر بدعوة الشّيخ محمّد بن عبدالوهّاب في الحجاز من جهة ثانية.

ثمّ كان لغلبة الوهّابيّين على الحجاز تأثيرٌ بالغٌ، في نشر الفكر السّلفيّ النّابذ للتّقليد بالمعنى السّابق، وانفتح الملك عبدالعزيز على جميع المذاهب

---

(١) أطال الشّيخ مصطفى صبري رحمه الله، في الردّ على دعاة الإصلاح في هذا الاتّجاه، في كتابه الضّخم: موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين، بما لا يوجد في كتاب غيره. والحقّ أنّ مؤلّفه شيخ الإسلام مصطفى صبري نموذج للعالم المحافظ الغائب في زماننا!



السنيّة الأربعة، ولمّا تأسّست المعاهد الشّرعيّة، وانطلق التّعليم النّظاميّ، اعتُمد تدريس الفقه المقارن من كتاب بداية المجتهد لابن رشد الحفيد[١]، وهو كتاب مختصر يعرِض فيه لمشهورات مسائل الخلاف، بإبداء آراء الفقهاء المشهورين، مع الإشارة إلى رؤوس الأدلّة، دون تحيّز إلى رأي معيّن، على نحو ما يوجد في الكتب المذهبيّة، بل هو كثيراً ما ينتصر لرأي خارج هذه المذاهب.

ثمّ تعزّزت مناهجُ هذه الجامعات بجهود أخرى، لا تقلّ تأثيراً عنها، إن لم تكن مضاهيةً لها، تمثّلت في نشر كتب التّراث خارج المقرّرات المذهبيّة، مثل كتب الشّيخ ابن تيميّة وتلميذه العلاّمة ابن القيّم، وكتابات الشّوكانيّ والصّنعانيّ، إلى جانب نشر كتب الحديث والرّجال، وظهور مصنّفات ابن حزم؛ كالمحلّى والإحكام في أصول الأحكام وغيرهما، ممّا تهيّأت معه أسبابُ البروز والانتعاش بقوّة لدعوة الاجتهاد خارج المذاهب الفقهيّة؛ لتنحصر في النّهاية في نموذجين؛ نموذج فقه السنّة للشّيخ سيّد سابق، ونموذج الشّيخ المحدّث ناصر الدّين الألبانيّ، في كتاباته الحديثيّة المضمّنة بآراء فقهيّة. وقد انتشر هذان النّموذجان على مساحة واسعة، خاصّة بعد تبنّي الإخوان المسلمين، أكثر الحركات الإسلاميّة انتشاراً للنّموذج الأوّل، ومباركة مرشد الجماعة الشّيخ حسن البنّا لعمل الشّيخ سيّد سابق[٢]. وانتشرت آراء الشّيخ الألبانيّ بمحاذاة النّموذج الأوّل، بسبب تعقيبه على أحاديث الكتاب، وتنبيهه على المخالفات المنهجيّة الواقعة فيه. وقد ضَمِنا هذان النّموذجان الالتفاف الجماهيريّ للشّباب، بعد أن ضمنت المعاهد النّظاميّة التفاف الطّبقة المثقّفة، والتقى الماء على أمر قد قُدِر، وأشعلت شمعةُ الاجتهاد، وأصبحت من المسلّمات المعرفيّة، وانكسر بابُ التّقليد الّذي أحكمه علماء عصور التّقليد. وتأكّدت هذه النّقلة باندراج الفقه

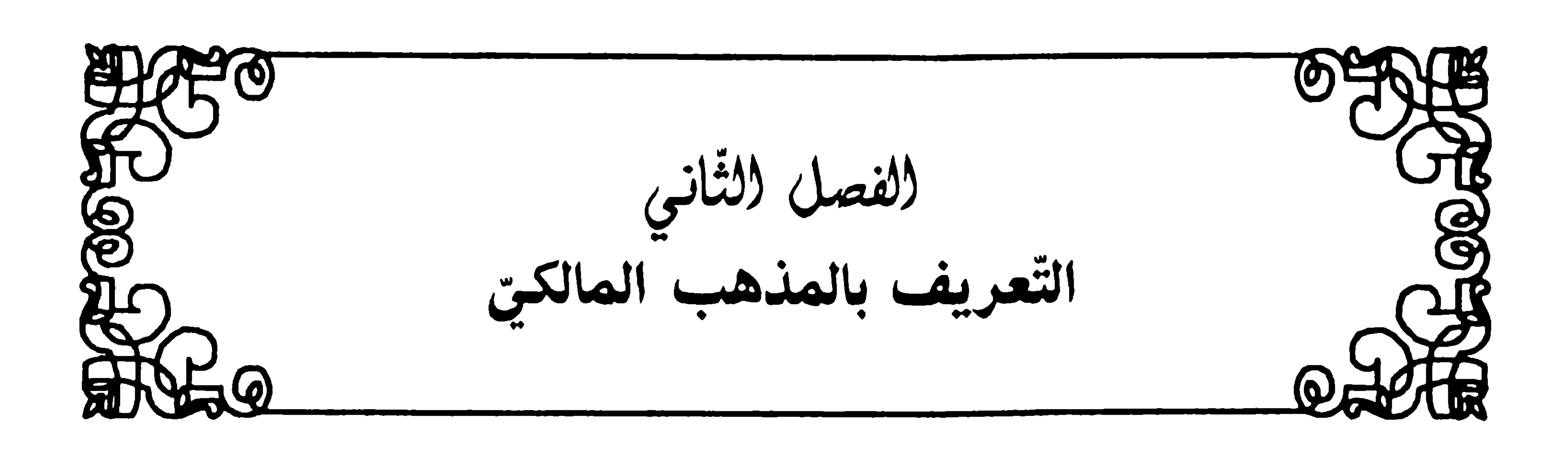
(١) شجّع الشّيخ عبدالحميد بن باديس رحمه الله طلبة العلم على قراءة الفقه من كتاب بداية المجتهد.

(٢) ن: مقدّمة الشّيخ حسن البنا لكتاب فقه السنّة (٥/١، ٦)، دار الفكر.

المذهبيّ تحت عباءة الطّرق الصّوفيّة، بداية منذ القرن الحادي عشر، كما تمّ شرحه، وما عرفته هذه الأخيرة من دور سلبيّ في حياة النّاس، وتقاعسها عن مواجهة الاستدمار الغربيّ، في غالبيتها العظمى، ممّا أكسب التيّار الإصلاحيّ مزيد تأييد من السّاسة والمثقّفين، انتقلنا به من مرحلة إلى مرحلة، وعهد إلى عهد، أشبه بانتقال أوروبا من مرحلة الارتباط بالكنيسة، إلى الارتباط بالرّأيّ العلميّ، بعد الثّورة الفرنسيّة! وبهذا أصبحت آراء الدّعوة الإصلاحيّة هي الأكثر قبولاً، وهي الّتي تتمتّع بمصداقيّة أكبر، وتصبح الآراء المخالفة لها مجرّد ماض قديم، يُقرأ للعبرة والموعظة!

هذا في قراءتنا المتواضعة، التّحليلُ الطّبيعيُّ لانتقال المسلمين، من الماضي بكلّ مخلّفاته، إلى الحاضر بكلّ مشكلاته. ولعلّي قد أوضحت، من خلال هذا التّحليل أنّ التّقليد بالمعنى الّذي قرّره العلماء في القرن الرابع الهجريّ، قد تعرّض لعمليّة تشويه كبيرة، ابتدأت صامتة مع نفاة التّقليد من أهل الظّاهر، ثمّ أوقدت نارُها من جديد في القرن الثّامن الهجريّ على يد ابن القيّم الجوزيّة، ثمّ أشعل نارَها الشّوكانيّ، في القرن الثّالث عشر الهجريّ، ليصل إلينا لهيبُها في القرن الرّابع عشر الهجريّ، ثم تسطع أكثر في بداية القرن الخامس عشر الهجري. وكلّ هذا تمّ بعيداً عن ماء العلم الّذي يطفئها! وهو لا شكّ عائد بإذن الله، وتعود به الأمّة إلى حالتها الطّبيعيّة، وتستعيد به عافيتها، وينتظم شملها، وترتفع فوضى الاجتهاد من كلّ أحد، ويتفرّغ طلبة العلم الحريصون عليه للنّظر فيما كتبه العلماء، ولا تتبدّد جهودهم، وتتشتّت أذهانهم في الردّ على الشّبهات. وعند ذلك ينظرون إلى آراء الأئمّة نظرة صحيحة، ممتلئة بالإعجاب والإكبار لأنظارهم، ويتأكّدون أنّ أولئك الأئمّة، ومنهم الإمام مالك، إنّما أخذوا العلم من ركن مكين، وأنّ من لزمت الأمّة مذاهبهم وهديهم، والسّلف متوافرون، ويقرّ له أهل العلم النّابهون، لم يكن إقرارهم له عبثاً، ولا تسليمهم له عفواً، وإنّما كما قيل:

النّاس أكيسُ من أن يحمدوا رجلاً من غير أن يجدوا آثار إحسان



الفصل الثّاني
التّعريف بالمذهب المالكيّ

وسأقتصر في هذا الفصل على بيان نتف تمّ التعرّضُ لها في الكتاب، أمّا الاستقصاء لجميع ما يتعلّق بالمذهب، فمحلّه البحوث المفردة(١).

وسأحاول أن أغطّي أهمّ ما يتعلّق بالمذهب، ممّا هو مرتبط بهذا الكتاب، بالإشارة إلى أعلام المذهب وأئمّته، وأهمّ الكتب الجامعة له، والتّعريف بالاصطلاحات الواردة فيها، والكلام عن مركز مختصر العلاّمة خليل رحمه الله، فهذه أربعة مطالب، أسردها على وجه الاختصار.

المطلب الأول:
أعلام المذهب ورؤوسه

لا يمكن التّعرّض لجميع علماء المذهب المالكيّ، ولو بسرد أسمائهم؛ لأنّهم بلغوا عدداً هائلاً، لم يبلغه أتباع إمام في زمانه. وقد تكفّل ببيانهم أصحاب الطّبقات من علماء المالكيّة، وأكثرهم جمعاً وتوسّعاً القاضي أبو الفضل عياض اليحصبيّ، في كتابه ترتيب المدارك وتقريب المسالك،

---

(١) من أحسن البحوث المنشورة في التّعريف بالمذهب، ما كتبه الدّكتور محمّد إبراهيم عليّ، في بحثه المعنون باصطلاح المذهب عند المالكيّة، نشر أوّلاً في مجلّة الشّريعة بأمّ القرى، ثمّ نشرته دار البحوث للدّراسات الإسلاميّة وإحياء التّراث. ط١، ٢٠٠٠م.

وقد اختصره العلاّمة ابن فرحون في كتابه الدّيباج المذهّب في معرفة أعيان علماء المذهب. كما ألّف العلاّمة محمّد بن محمّد المعروف بمخلوف كتاب شجرة النّور الزّكيّة في طبقات المالكيّة(١)، وهو من أحسن الكتب في هذا الباب، ذكر فيه المالكيّة على البلدان الّتي توزّعوا عليها، فيقف الطّالب لها على أهمّ الأقاليم الّتي انتشر بها المذهب.

وقد انتشر المذهب أوّلاً في حياة الإمام في المدينة، ومنها في جميع المناطق المجاورة لها، ما عدا الكوفة الّتي كان يغلب عليها أصحاب الإمام أبي حنيفة.

وسأذكر على جهة الاختصار الطبقة الأولى، من متقدّمي أصحاب مالك على البلدان، بذكر الاسم والوفاة، معتمداً على كتاب الشّجرة لمخلوف.

من أهل الحجاز: أبو حازم سلمة بن دينار الأعرج (ت: ١٨٥هـ)، أبو محمّد عبدالعزيز بن محمّد الدّراورديّ (ت: ١٨٦هـ)، أبو محمّد عبدالله بن نافع المعروف بالصّائغ (ت: ١٨٦هـ)، المغيرة بن عبدالرّحمٰن المخزوميّ (ت: ١٨٨هـ)، أبو يحيى معن بن عيسى القزّاز (ت: ١٩٨هـ)، أبو بكر عبدالحميد بن أبي أويس (ت: ٢٠٢هـ)، إسماعيل بن أبي أويس، ابن الأوّل، وصهر مالك وقريبه (ت: ٢٢٨هـ)، أبو عبدالله محمّد بن سلمة بن هشام (ت: ٢٠٦هـ)، أبو مروان عبدالملك بن عبدالعزيز المعروف بابن الماجشون (ت: ٢١٢هـ)، أبو محمّد عبدالله بن نافع الأصغر (ت: ٢١٦هـ)، أبو عبدالله محمّد بن دينار الجهنّي (ت: ٢١٧هـ)، أبو مصعب مطرّف بن عبدالله الهلاليّ (ت: ٢٢٠هـ)، أبو عبدالرّحمٰن عبدالله بن مسلمة القعنبيّ (ت: ٢٢١هـ)، أبو محمّد عبدالعزيز بن يحيى الهاشميّ (ت:

---

(١) ولقد انتفعت بهذا الكتاب منذ فترة طويلة، تزيد على الخمسة عشر عاماً، اتّخذته فيها سميراً وأنيساً، حتّى كدت أعرف به جميع علماء المذهب في الشّرق والغرب، من المتقدّمين والمتأخّرين. فرحم الله مؤلّفه، وجزاه عن المالكيّة وإمامهم أحسن الجزاء.

٢٢٥هـ)، أبو يحيى هارون بن عبدالله الزّهريّ (ت: ٢٣٢هـ)، أبو مصعب أحمد بن القاسم الزّهريّ (ت: ٢٤٢هـ).

من أهل العراق: أبو أيّوب سليمان بن بلال (ت: ١٧٦هـ)، أبو سعيد عبدالرّحمٰن بن مهدي (ت: ١٩٨هـ)، أبو العبّاس الوليد بن مسلم (ت: ١٩٩هـ)، أبو زكريّا يحيى بن يحيى النّيسابوريّ (ت: ٢٢٦هـ).

من أهل مصر: أبو عبدالله عبدالرّحمٰن بن القاسم العُتَقيّ (ت: ١٩١هـ)، أبو محمّد عبدالله بن وهب (ت: ١٩٧هـ)، أبو عمر أشهب بن عبدالعزيز (ت: ٢٠٤هـ)، أبو محمّد عبدالله بن عبدالحكم (ت: ٢١٤هـ)، أبو عثمان سعيد بن كثير (ت: ٢٢٦هـ)، أبو زيد عبدالرّحمٰن الدّمياطيّ (ت: ٢٢٦هـ).

من أهل تونس: أبو عليّ شقران بن عليّ القيروانيّ (ت: ١٨٦هـ)، أبو محمّد عبدالله بن فرّوخ (ت: ١٧٦هـ)، أبو الحسن عليّ بن زياد التّونسيّ (ت: ١٨٣هـ)، أبو عمر بهلول بن راشد (ت: ١٨٣هـ)، أبو محمّد عبدالله بن عمر بن غانم الرّعينيّ (ت: ١٩٠هـ)، صقلاب بن زياد الهمدانيّ (ت: ١٩١هـ)، أبو عبدالله أسد بن الفرات (ت: ٢١٣هـ)، أبو خارجة عنبسة بن خارجة (ت: ٢٢٠هـ)، أبو محمّد عبدالله بن أبي حسّان اليحصبيّ (ت: ٢٢٩هـ).

من أهل الأندلس: أبو عبدالله زياد بن عبدالرّحمٰن شبطون (ت: ١٩٣هـ)، أبو محمّد الغازي بن قيس (ت: ١٩٩هـ)، أبو عبدالله محمّد بن سعيد بن شراحيل (ت: ١٩٨هـ)، أبو محمّد يحيى بن يحيى اللّيثيّ (ت: ٢٣٤هـ)، أبو محمّد عيسى بن دينار القرطبيّ (ت: ٢١٢هـ).

وأكثر هؤلاء الرّواة، روى عنهم صاحبا الصّحيح، خاصّة الأقطار الثّلاثة الأولى.

وقد اقتصرت على الطّبقة الأولى، من أصحاب مالك؛ لأبيّن أنّ أصحابه كانوا بين إمام في الفتوى، وجامع للحديث، أو كليهما معاً. كما

أنّ أكثرهم لازم مالكاً عشرين سنةً، مثل ابن القاسم وابن وهب، ومنهم من صحبه أربعين سنة كابن نافع الصّائغ.

ورغم أنّ أصل المذهب كان بالمدينة، لكنّه استقطب عدداً كبيراً من مختلف النّواحي، من أقصى الشّرق كنيسابور، إلى أقصى الغرب كالأندلس، وكلّ هؤلاء كانوا ينزلون في المدينة الّتي كانت في ذلك الوقت قبلة العلم، ومهوى الرّاغبين في النّهل منه. وكان الإمام مالك، في ذلك الوقت قد انتهت إليه رئاسة الفتوى، واتّسعت شهرته وبلغت الآفاق، فكان النّاس يقصدون بابه لطلب العلم، ومنهم من هجر أهله، ولزم طلب العلم عنده، كأصحابه المصريّين، أمثال ابن القاسم.

قال ابن القاسم: أنخت بباب مالك سبع عشرة سنة، ما بعت فيها ولا اشتريت شيئاً! فبينما أنا عنده، إذ أقبل حاجّ مصر، فإذا شابّ متلثّم دخل علينا، فسلّم على مالك. فقال: أفيكم ابن القاسم؟ فأشيرَ إليّ، فأقبل يقبّل عينيّ، ووجدت منه ريحاً طيّبة، فإذا هي رائحة الولد، وإذا هو ابني. وكان ترك أمّه به حاملاً، وكانت ابنة عمّه، وكان اسمه عبدالله، وكان خيّر أمّه عند سفره، لطول إقامته، فاختارا البقاء[١]!

ومع أنّ منشأ المذهب كان في المدينة، إلاّ أنّ وطناً آخر كان أكثر تهيّؤاً لتلقّي المذهب، وهو مصر. ولم تكن مصر قطباً للمذهب المالكيّ فقط، بل تجمّعت فيها كلّ التّيارات الفقهيّة، الحنفيّ والمالكيّ، ثمّ لحقهم الشّافعيّ فنشر مذهبه فيها.

وممّا يؤكّد ترجيح أصحاب مالك المصريّين على غيرهم، ما هو معروف من قصّة أسد بن الفرات كبير فقهاء القيروان، والقصّة طويلة، وسنجتزئ منها كلّ مرّة، ما يدلّ على موضع الاستشهاد. قال القاضي[٢]: «قال أسد: لمّا خرجت من المشرق وأتيت المدينة، فقدمت مالكاً، وكان إذا

---

(١) ن: القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك (١/١٥٧).

(٢) ترتيب المدارك (١/١٦٩).

أصبح خرج آذِنُه، فأَدْخَل أهل المدينة، ثمّ أهل مصر، ثمّ عامّة النّاس، فكنت أدخل معهم. فرأى مالك رغبتي في العلم، فقال لآذنه: اِدخلِ القَرويّ[1] مع المصريّين، فلمّا كان بعد يومين، أو ثلاثة، قلت له: إنّ لي صاحبين، وقد استوحشت أن أدخل قبلهما، فأمر بإدخالهما معي. وكان ابن القاسم وغيره يحملني أن أسأل مالكاً، فإذا أجابني، قالوا لي: قل له فإنْ كان كذا وكذا، فضاق عليّ يوماً، وقال: هذه سلسلة بنت سلسلة، إن كان كذا، كان كذا! إن أردت، فعليك بالعراق. فلمّا ودّعته حين خروجي إلى العراق، دخلت عليه وصاحبان لي، وهما حارث التّميمي وغالب صهر أسد، فقلنا له: أوصنا، فقال لي: أوصيك بتقوى الله العظيم، والقرآن، ومناصحة هذه الأمّة خيراً. فراسة من مالك فيه، فوُلّي أسدٌ بعدها القضاء، وقال لصاحبي: أوصيكما بتقوى الله، والقرآن، ونشر هذا العلم. قال سليمان بن خالد: لمّا سمع أسد الموطّأ عن مالك، قال له: زدني سماعاً، قال: حسبك ما للنّاس، وكان مالك إذا تكلّم بمسألة كتبها أصحابُه، فرأى أسد أمراً يطول، فرحل إلى العراق».

ففي هذه الحكاية، أنّ المصريّين كانوا، في الرّتبة عند مالك بعد المدنيّين، ممّا يدلّ على أنّهم كانوا كثيرين بالمدينة، أمّا غيرهم فكانوا أقليّات متوزّعة على عدّة بلدان.

وقد بدا لي في هذا التّرتيب الّذي كان يراعيه مالك، في دخول النّاس عليه، أنّه يرجع إلى أمر آخر غير العلم؛ ممّا يشبه اليوم بالتّوجيه التّربويّ، فإنّ مالكاً زيادةً على ما كان يلقيه من العلم، كان ينصح طلبته ويتعهّدهم.

ومهما يكن من أمر، فقد ظهر بجلاء، أنّ رتبة المصريّين عند مالك كانت بعد المدنيّين، وهذا إنّما كان في حياته، أمّا بعد ذلك فقد اختلف

---

(١) يقال في النّسبة إلى القيروان: قيروانيّ، وقرويّ، والأوّل: جار على اعتبار العَلَميّة، والثّاني: جار على اعتبار الأصل؛ لأنّ أصل القيروان مجموعة القرى، والنّسبة إليها قرويّ.

الأمر، كما تدلّ عليه تمام حكاية أسد، قال القاضي[١]: قال محمّد بن الحارث، وأبو إسحاق الشّيرازيّ، ويحيى بن إسحاق، وبعضهم يزيد على بعض: رحل أسد إلى العراق، فتفقّه بأصحاب أبي حنيفة، ثمّ نُعِي مالك فارتجّت العراق لموته! قال أسد: فوالله، ما بالعراق حلقةٌ إلاّ وذكرُ مالك فيها. . . فذكرت محمّد بن الحسن، وهو المنظور فيهم، وقلت له لأختبره: ما كثرةُ ذكركم لمالك، على أنّه يخالفكم كثيراً؟!. . . فالتفت إليّ، وقال لي: اسكت! كان والله أمير المؤمنين في الآثار. فندم أسد على ما فاته، وجمع أمره على الانتقال إلى مذهبه، فقدم مصر. قال أبو إسحاق الشّيرازي: لمّا قدم أسد مصر، أتى إلى ابن وهب، وقال: هذه كتب أبي حنيفة، وسأله أن يجيب فيها على مذهب مالك، فتورّع ابن وهب وأبى، فذهب إلى ابن القاسم، فأجابه إلى ما طلب، فأجابه فيما حفظ عن مالك بقوله، وفيما شكّ قال: أخال، وأحسب، وأظنّ به، ومنها ما قال فيه: سمعته يقول، في مسألة: كذا وكذا، ومسألتك مثله، ومنه ما قال فيه باجتهاده، على أصل قول مالك. وتُسمّى تلك الكتب الأسديّة. ـ قال أبو زرعة الرّازي: كان أبو أسد قد سأل عنها محمّد بن الحسن ـ. قال أسد: فكنت أكتب الأسئلة باللّيل، في قنداق[٢] من أسئلة العراقيين على قياس قول مالك، وأغدو عليه بها، فأسأله عنها. فربّما اختلفنا فتناظرنا على قياس قول مالك فيها، فأرجع إلى قوله، أو يرجع إلى قولي. قال: وقال لي ابن القاسم: كنت أختم في اليوم واللّيلة ختمين، فقد نزلت لك عن واحدة رغبةً في إحياء العلم! قال: ولمّا أردت الخروج إلى إفريقيّة، دفع إليّ ابنُ القاسم سماعه من مالك، وقال لي: ربّما أجبتك، وأنا على شغل، ولكن انظر في هذا الكتاب، فما خالفه ممّا أجبتك فيه فأسقطه. ورغب إليّ أهل مصر في هذه الكتب، فكتبوها منّي. قال: وهي الكتب المدوّنة، وأنا دوّنتها. وأخذ النّاس عن ابن القاسم تلك الكتب».

---

(١) م س (١/ ٤٧٠).

(٢) ضبطها في اللّسان مرّة بقافين، ومرّة بفاء وقاف، ومعناها صحيفة الحساب.

ثمّ ذكر القاضي[١] أنّ أسداً، سأل في الأوّل كلاً من ابن وهب وأشهب، فلم يجد عند واحد منهما بغيته، فلمّا اتّجه إلى ابن القاسم، وسأله أجابه، فأكثر عليه فأجابه، حتّى انقطع أسد في السّؤال، فعند ذلك قام أسد في المسجد على قدميه، وقال: معاشرَ النّاس، إن كان مات مالك، فهذا مالك. فكان يسأله كلّ يوم، حتّى دوّن عنه ستّين كتاباً، وهي الأسديّة. ثمّ طلبها منه أهل مصر، فأبى أسد عليهم، فقدّموه إلى القاضي، فقال لهم: أيّ سبيل لكم عليه؟ رجل سأل رجلاً فأجابه، وهو بين أظهركم، فاسألوه كما سأله. فرغبوا إلى القاضي في سؤاله قضاءَ حاجتهم في نسخها، فسأله فأجابه، فنسخوها، حتّى فرغوا منها.

وبه يتبيّن أنّ المصريّين من أصحاب مالك، هم المقدَّمون في معرفة المذهب. وهناك شيء لم يذكره القاضي هنا، وهو أنّ أسداً لمّا رجع من الكوفة، بعد وفاة مالك اتّجه إلى المدينة ومعه الأسديّة، وهي أسئلته الّتي جمعها عن محمّد بن الحسن الشّيبانيّ، ليعارض بها أحد أصحاب مالك، فدُلَّ على أصحابه بمصر[٢].

❋ ❋ ❋ ❋

المطلب الثّاني:
المؤلّفات الجامعة للمذهب:

اعتاد المتكلّمون في مؤلّفات المذهب، أن يخوضوا في المسألة المشهورة، وهي نسبة المدوّنة إلى الموطّإ. وفرضوا في البداية خلافاً بينهما، فراحوا يقرّرون أنّ مذهب المحدّثين من المالكيّة، كابن عبدالبرّ، والباجي، وابن العربيّ، هو تقديم الموطإ، وهو رأي جماعة من الفقهاء أيضاً كابن رشد الجد. وفي المقابل قدّم جمهور المغاربة المدوّنة على الموطإ،

---

(١) م س (١/١٧١).

(٢) ن: مخلوف، شجرة النور (ص٦٩)، وفيها أنّه عرض الأسديّة على مالك، وكذلك هو في المقدّمات لابن رشد الجدّ (١/٢٧)، وكلّه مخالف لما تقدّم.

وهو الّذي اعتمده ابن الحاجب وخليل[١]. والّذي أراه أنّ هذا الخلاف، لا ينبغي افتراضُه؛ لأنّ المدوّنة رأي مالك المستنبط من الأدلّة، وأحاديث الموطإ هي اختياراته من الرّواية، على قاعدة مالك، في إثبات ما وافقه العمل. وينبغي أن يُنظر إلى رأيه، على أنّه تفسير لما رواه، فإذا تعذّر الجمع بينهما، قدّمنا رأيه باعتباره اجتهاداً في الرّواية، ولم ننسب إليه الآخر بمجرّد روايته له؛ لأنّ المجتهد يمكن أن يخالف الرّواية، لدليل أقوى ترجّح عنده[٢].

والكتب الّتي وضعها المالكيّة، في بيان جمع مسائل المذهب كثيرة، وكلّها ترجع إلى سماعات أصحابه عنه. فما من واحد من أصحاب مالك، ممّن أطال ملازمته إلاّ وله مدوّنته أو سماعه عن مالك. وسأحاول ذكر هذه السّماعات على وجه الاختصار، قبل تناول الكتب الأمّهات في المذهب[٣].

- كتاب خيرٌ من زنته لعليّ بن زياد التّونسيّ.
- كتب المغيرة بن عبدالرّحمٰن المخزوميّ.
- سماع ابن القاسم من مالك عشرون كتاباً، وكتاب المسائل في بيوع الآجال.
- سماع زياد المعروف بشبطون، وكتاب الجامع له.
- سماع ابن وهب من مالك ثلاثون كتاباً.
- كتاب المدنيّة لعبدالرّحمٰن بن دينار.
- سماع أشهب من مالك عشرون كتاباً، ومدوّنة أشهب.
- سماع ابن الماجشون عن مالك.

---

(١) ن: الشّنقيطي، إبرام النّقض لما قيل من أرجحيّة القبض (ص٧٩).
(٢) ن: همّال الحاج، تحقيق ودراسة (تكملة حاشية الوانّوغي على تهذيب المدوّنة)، رسالة ماجستير مناقشة بجامعة الجزائر، ٢٠٠١م، (ص٢٠).
(٣) اعتمدت على بحث الدّكتور محمّد إبراهيم عليّ، اصطلاح المذهب (ص٩٧ ـ ١٠٤)؛ بسبب ضيق الوقت.

هذا فيما يتعلّق بالسّماعات، وتسمّى الأسمعة عن مالك، دون الأسمعة عن أصحابه، على النّحو الّذي هو موجود في العتبيّة.

ولو ذهبنا نستقصي ما كتبه علماء المذهب، من بداية عصر التّأليف إلى غاية القرون الأخيرة لطال الأمر(١)، لكن نقتصر على ذكر بعض الكتب الأساسيّة في المذهب، وهي الكتب الأمهات الأربعة، بإضافة الدّواوين الثّلاثة.

الكتب الأمّهات:

ويتعلّق الأمر بكتاب المدوّنة، والواضحة، والعتبيّة، والموّازيّة.

أمّا المدوّنة؛ فهي سماع ابن القاسم عن مالك من رواية سحنون عنه. وإذا أطلق اسم المدوّنة، فإنّ الذّهن ينصرف إليها. وتُسمّى أيضاً المدوّنة الكبرى، تمييزاً لها عن بقيّة المدوّنات الأخرى، أو تمييزاً لها عن بقيّة الأمّهات في المذهب.

وأصل المدوّنة هي الأسديّة، نسبة إلى أسد بن الفرات، وقد قدّمنا أنّ أسداً رحمه الله، عندما أرشده مالك إلى الاتّجاه إلى العراق، روى عن محمّد بن الحسن رأي العراقيّين، وهو الّذي عارض به ابن القاسم، عندما جاء إلى مصر. فيكون شكل أو إطار المدوّنة حنفيًّا، وروحها أو نفسها مالكيًّا، بخلاف ما قاله الأستاذ عمر الجيديّ: من أنّ أسداً أضاف إلى سماعه عن ابن القاسم مسائل، كان قد تلقّاها عن العراقيّين(٢)، فإنّ هذا الرّأي لا سند له من جهة النّقل، وكلّ ما هنالك أنّ أسداً عندما قدم بالمدوّنة إلى القيروان، ووقعت في أيدي النّاس، رأوا فيها عبارات لا تنسجم مع النّفس المدنيّ؛ كأخال وأحسب، فضلاً عن خلوّها من الآثار، فأنكروها عليه، وإنّما أنكر عليه العلماء من أصحاب مالك؛ لأنّهم كانوا

---

(١) ن: م س. فقد ذكر المؤلّف مجموعة لا بأس بها من كتب المذهب.

(٢) ن: عمر الجيديّ، محاضرات في تاريخ المذهب المالكيّ في الغرب الإسلاميّ (١٧٥/٢)، منشورات عكاظ.

متوافرين بالقيروان، قبل رحلة أسد إلى مالك! قال ابن حارث المؤرّخ الفقيه: «كانت إفريقيّة (القيروان) قبل رحلة سحنون، قد عمرت بمذهب مالك؛ لأنّه رحل منها أكثر من ثلاثين رجلاً، كلّهم لقي مالك بن أنس»(١)، من أمثال عليّ بن زياد، والبُهلول بن راشد، وأبي مسعود بن أشرس، وعبدالله بن فرّوخ، وأبي محرز القاضي، وعبدالله بن أبي حسّان اليحصبيّ، وعبدالله بن غانم. وكان مقدّم حلبتهم عليّ بن زياد، وهو في القيروان كابن القاسم في مصر، وعلى يديه تخرّج عالما المغرب دون منازع، أسد وسحنون بن سعيد اللّذين كان لهما دور بارز، في نشر مذهب مالك(٢).

وأعتقد أنّ أسداً عارض ابن القاسم بمدوّنته عن محمّد بن الحسن، تسهيلاً على نفسه مهمّة الوقوف على رأي المدنيّين إلى جانب نظرائهم الكوفيّين، فإنّه كان يأخذ من هؤلاء وأولئك، ويناظر برأييهما جميعاً. وفي هذا الصّدد يروي لنا عياض، أنّ أسداً لمّا قدم إلى القيروان، سمع منه علماؤها ووجوهها من المدنيّين، وأصحابه المعروفون به، وسائر الكوفيّين، فكان إذا سرد أقوال الكوفيّين، يقول له مشايخ المدنيّين: أوقد القنديل الثّاني يا أبا عبدالله، فيسرد أقوال المدنيّين(٣).

ولمّا وقعت الأسديّة عند سحنون، ولم ترقه كبقيّة أصحاب مالك، عزم الرّحلة إلى ابن القاسم ليعرضها عليه. ويُضاف إلى ذلك أمر آخر، قوّى من عزم سحنون على الرّحلة، وهي أنّ الأسديّة كانت غير مرتّبة الأبواب، وكانت تسمّى بسبب ذلك المختلطة، وسحنون هو الّذي نقّحها وذيّله بالآثار عن السّلف، وحذف منها الاصطلاحات العراقيّة، على نحو ما هي عليه اليوم، وإن كان بقي جزء منها على ما كانت عليه من قبلُ(٤).

وهاهنا أمر أردت أن أعرض له، وهو أنّ كثيراً من الباحثين يذكرون،

---

(١) ن: عبدالرّحمٰن الدبّاغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان (٢/٨٢، ٨٣).

(٢) ن: عياض، ترتيب المدارك (١/٤٧٠، ٤٧١).

(٣) ن: ترتيب المدارك (١/٤٧٥).

(٤) ن: عياض، ترتيب المدارك (١/٤٧٢).

أنّ سحنوناً أخذ المدوّنة عن أسد، ويجعله آخرون تلميذاً له. وقد بحثت هذا الأمر، فوجدته على غير ما قرّروه؛ لأنّه لم يذكر أحد من أصحاب الطّبقات، أنّ أسداً من شيوخ سحنون، إلاّ العلاّمة مخلوفاً في الشّجرة، ذكر أنّ سحنوناً أخذ عن أسد، وهو قول انفرد به، ليس له سند عند من سبقه. وقد ترجم أبو العرب، في طبقات علماء إفريقيّة وتونس لأسد وسحنون[١]، فلم يذكر في ترجمة واحد منهما، أنّ أسداً شيخ سحنون، ولا أنّ سحنوناً أخذ عن أسد، مع أنّه أفرد كتاباً آخر في التّرجمة لسحنون، سمّاه فضائل سحنون! وكلّ ما تذكره كتب التّراجم أنّ سحنوناً تلطّف في أخذها من أسد، يقول ابن رشد[٢]: «فطلبها منه سحنون، فأبى عليه، فتحيّل سحنون، حتّى صارت الكتب عنده، فانتسخها، ثمّ رحل بها إلى ابن القاسم...». وهذا التصرّف يؤكّد، أنّه لم تجمعها علاقة المشيخة أو التّلمذة، ولو كان شيء من ذلك، لما صعب على سحنون أن يأخذ المدوّنة، بل كان يرويها عنه مباشرة.

والّذي يترجّح لي، أنّ سحنوناً شارك أسداً، في الأخذ عن عليّ بن زياد، إلاّ أنّه كان له مزيدُ اختصاص بأصحاب مالك، بخلاف أسد الّذي كان منفتحاً على رجالات المذهبين من هنا ومن هناك، كما سبق بيانُه. وهذا لا ينفي احتمال أخذ سحنون بعض العلم عن أسد، لكن أخذ القرين عن قرينه، وليس أخذ الطّالب المتعلّم عن أستاذه. ولو كان أسد شيخاً لسحنون، لما سكتوا عن ذكره بحال من الأحوال.

ورجع سحنون بالأسديّة إلى ابن القاسم، وعرضها عليه فغيّر فيها أشياء، وطلب من سحنون، بعد عودته إلى القيروان أن يراجع أسداً فيها. ولنعد إلى قصّة أسد مرّة ثانية، قال القاضي عياض[٣]: «وأتى بها (الأسديّة) أسدٌ إلى القيروان، فكتبها النّاس. قال ابن سحنون: وحملت لأسد بتلك

(١) ن: أبو العرب التميمي، طبقات علماء إفريقيّة وتونس (ص١٦٣ ـ ١٦٦، ١٨٤ ـ ١٨٧).
(٢) المقدّمات الممهّدات (٢٧/١).
(٣) ترتيب المدارك (١٧١/١).

الكتب، في القيروان رياسةٌ. قال غيره: وأنكر عليه النّاس إذ جاء بهذه الكتب، وقالوا: أجئتنا بأخال، وأظنّ، وأحسب، وتركت الآثار، وما عليه السّلف؟! فقال: أما علمتم أنّ قول السّلف هو رأيٌ لهم، وأثر لمن بعدهم؟ ولقد كنت أسأل ابن القاسم عن مسألة فيجيبني فيها، فأقول له: هو قول مالك؟ فيقول: كذا أخال، وأرى، وكان، وربّما؛ وَرَعاً، يكره أن يهجم على الجواب. قال: والنّاس يتكلّمون في هذه المسائل. ومنعها أسد من سحنون، فتلطّف سحنون حتّى وصلت إليه. ثمّ ارتحل سحنون بالأسديّة إلى ابن القاسم، فيها شيء لا بدّ من تفسيره، وأجاب عمّا كان يشكّ فيه، واستدرك فيها أشياء كثيرة؛ لأنّه كان أملاها على أسد من حفظه. قال ابن الحارث: رحل سحنون إلى ابن القاسم، وقد تفقّه في علم مالك، فكاشف ابن القاسم عن هذه الكتب مكاشفةَ فقيه يفهم، فهذّبها مع سحنون. وحُكي أنّ سحنون لمّا ورد على ابن القاسم سأله عن أسد، فأخبره بما انتشر من علمه في الآفاق، فسُرّ بذلك. ثمّ سأله (أي: سحنون)، وأحلّه ابن القاسم من نفسه بمحلٍّ، وقال له سحنون: أريد أن أسمع منك كتب أسد، فاستخار الله، وسمعها عليه، وأسقط منها ما كان يشكّ فيه من قول مالك، وأجابه فيه على رأيه. وكتب إلى أسد، أن عارض كتبك على كتب سحنون، فإنّي رجعت عن أشياء ممّا رويتَها عنّي. فغضب أسد وقال: قل لابن القاسم: أنا صيّرتك ابن القاسم! ارجع عمّا اتّفقنا عليه إلى ما رجعت أنت الآن عنه. فترك أسدٌ سماعها، وذُكِر أنّ بعض أصحاب أسد دخل عليه وهو يبكي، فسأله فأخبره بالقصّة، وقال: أعرض كتبي على كتبه، وأنا ربيته؟ فقال له: هذا وأنت الّذي نوّهت لابن القاسم، فقال له: لا تفعل، لو رأيته لم تقل هذا! وذُكر أنّ أسداً همّ بإصلاحها، فردّه عن ذلك بعضُ أصحابه، وقال: لا تضع قدرك، تصلح كتبك من كتبه، وأنت سمعتها قبله؟ فترك ذلك. وذُكِر أنّ ذلك بلغ ابنَ القاسم، فقال: اللّهمّ لا تبارك في الأسديّة. قال الشّيرازيّ: فهي مرفوضة إلى اليوم[1]! قال الشّيرازيّ: واقتصر

---

(١) يوجد قطع من الأسديّة محفوظة في القيروان. ن: دراسات في مصادر الفقه المالكيّ (ص١٨٦، ١٨٧).

النّاس على التفقّه في كتب سحنون. ونَظر سحنون فيها نظراً آخر فهذّبها، وبوّبها ودوّنها، وألحق فيها من خلاف كبار أصحاب مالك ما اختار ذكره، وذيّل أبوابها بالحديث والآثار، إلاّ كتباً منها مفرّقة، بقيت على أصل اختلاطها في السّماع، فهذه هي كتب سحنون؛ المدوّنة والمختلطة».

****

المطلب الثّالث:
قيمة المدوّنة بين كتب المذهب:

لم يلق كتاب في الفقه من العناية ما لقيته المدوّنة الكبرى، حيث كثر اهتمامُ المالكيّين بها منذ زمن سحنون؛ حفظاً لها ودرساً، وشرحاً واختصاراً، لما كانت عليه من المكانة العظيمة في المذهب.

قال القاضي عياض[1] رحمه الله: «وهي أصل المذهب المرجَّح روايتُها على غيرها، عند المغاربة، وإيّاها اختصر مختصروهم، وشرح شارحوهم، وبها مناظرتُهم ومذاكرتُهم، ونسيت الأسديّة فلا ذكر لها الآن. وكان لمحمّد بن عبدالحكم فيها اختصار، ولأبي زيد بن أبي الغمر فيها اختصار، وللبرقيّ فيها اختصار، وهو الّذي كان صحّحها على ابن القاسم، وكان عليها مدار أهل مصر... قال سحنون: عليكم بالمدوّنة فإنها كلام رجل صالح، وروايته. وكان يقول: إنّما المدوّنة من العلم بمنزلة أمّ القرآن من القرآن، تجزي في الصّلاة عن غيرها، ولا تجزي غيرُها عنها! أفرغ الرّجال فيها عقولهم، وشرحوها، وبيّنوها، فما اعتكف أحد على المدوّنة ودارستها، إلاّ عُرِف ذلك في ورعه وزهده، وما عداها إلى غيرها، إلاّ عُرِف ذلك فيه، ولو عاش عبدالرحمٰن أبداً ما رأيتموني أبدًا!».

(١) ترتيب المدارك (١/١٧٢).

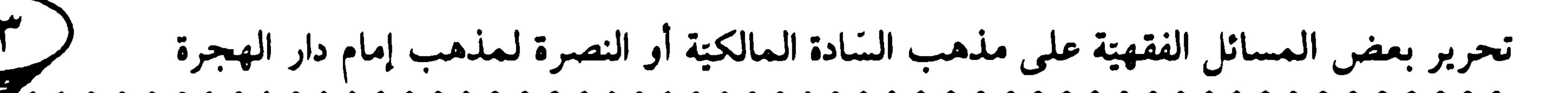
وقد رجّح أهل المذهب المدوّنة على غيرها من المصنّفات، بسبب أنّها ثمرة مجهود ثلاثة من الأئمّة، مالك بإجاباته، وابن القاسم بزياداته وأقيسته، وسحنون بتنسيقه وتهذيبه وتبويبه[١]. ولأنّها أيضاً، وهو الأصل المعتبر في ترجيحها على غيرها، من رواية ابن القاسم، وقد صحب مالكاً عشرين سنةً، ولم يفارقه حتّى مات، وكان لا يتغيّب عن مجلس مالك إلاّ لعذر، وكان عالماً بالمتقدّم من قوله والمتأخّر، إضافة إلى ثقته وورعه غير المدفوعين، وتقديم المصريّين له عليهم في مالك، ممّا يدلّ على أنّه لم يجب سحنوناً، إلاّ بما كان يرى أنّه يسعه من الله، أن يحمل النّاسَ على العمل به. ولهذا قالوا: قول ابن القاسم فيها أولى من قول غيره فيها؛ لأنّه أعلم بمذهب مالك، وقول غيره فيها أولى من قول ابن القاسم في غيرها، وذلك لصحّتها[٢].

وهذا يدفع قول من يظنّ أنّ المالكيّة يقدّمون قول ابن القاسم وتركوا قول غيره، والحقيقة أنّهم قدّموا روايته لما سبق، ولم يقدّموا رأيه مطلقاً، بل إن مدار التّرجيح عندهم على قول مالك، لكنّهم رأوا أنّ أكثر الكتب تعبيراً عن رأي مالك هي المدوّنة، ولا يأخذون بقول ابن القاسم في كلّ شيء. وما يُشنّع به البعض، من أنّ أهل الأندلس كانوا لا يقبلون في سجلاّتهم، أن لا يخرج القاضي عن قول ابن القاسم ما وجده، فهو محمول على هذا المعنى، ولعلّهم تجاوزوه إلى غير المدوّنة؛ احتياطاً ورغبة في صحّة الطّريق الموصل لمذهب مالك[٣].

وأختم الكلام في المدوّنة، بما ذكره الذّهبيّ رحمه الله، قال[٤]: «وأصل المدونة أسئلة سألها أسد بن الفرات لابن القاسم، فلمّا ارتحل سحنون بها عرضها على ابن القاسم، فأصلح فيها كثيراً، وأسقط، ثمّ رتّبها

---

(١) ن: عمر الجيديّ، محاضرات (١/١٧٧).
(٢) ن: ابن فرحون، كشف النّقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب (ص٦٨).
(٣) ن: عمر الجيدي، م س (١/١٨٠).
(٤) سير أعلام النّبلاء (١٢/٦٨).



سحنون، وبوّبها، واحتجّ لكثير من مسائلها بالآثار من مرويّاته، مع أنّ فيها أشياء لا ينهض دليلُها، بل رأي محض!

وحكوا أنّ سحنون، في أواخر الأمر علّم عليها، وهمّ بإسقاطها، وتهذيب المدوّنة، فأدركته المنيّة رحمه الله. فكبراء المالكية يعرفون تلك المسائل، ويقرّرون منها ما قدروا عليه، ويوهّنون ما ضعف دليلُه. فهي لها أسوة بغيرها من دواوين الفقه. وكلّ أحد، فيؤخذ من قوله ويُترك إلاّ صاحب ذاك القبر صلّى الله عليه وسلّم تسليماً. فالعلم بحر بلا ساحل، وهو مفرّق في الأمّة، موجود لمن التمسه».

وهذا القول من الذّهبيّ رحمه الله، هو فرع تأثّره بدعوة شيخه شيخ الإسلام أحمد بن تيميّة رحمه الله، وله من هذا الباب كثير، يعقّب على خلاف ما يراه مذهب السّلف والحديث بهذا.

أمّا قوله: (وحكوا...) فلم يُسنده الذّهبيّ، ولم أقف عليه في كتب المذهب، بل هو غريب جداً، وفي النّقل عن أهل المذهب غُنيةٌ. أمّا قوله: (فكبراء المالكية يعرفون تلك المسائل، ويقرّرون منها ما قدروا عليه، ويوهّنون ما ضعُف دليلُه) أشدّ في الغرابة من سابقه، وهو كلام مرسل بلا زمام ولا خطام! وقوله الأخير مردود أيضاً، وهو يلزمه في ترك التّعصّب للشّافعيّة، كما في زغل العلم له، فبعد أن وصف المالكيّة بأنّهم على خير واتّباع وفضل، وغمزهم بما هو قريب من هنا، ثمّ وصف الحنفيّة بأنّهم أولو التّدقيق والرّأي والذّكاء، وغمزهم بالتّورّط في الحيل[1]، قال عن الشّافعيّة[2]: «الفقهاء الشّافعيّة أكيس النّاس وأعلم من غيرهم بالدّين، فأسّ مذهبهم مبنيّ على اتّباع الأحاديث المتّصلة، وإمامهم من رؤوس أصحاب الحديث...»، ولم يغمزهم بشيء، إلاّ الإسراع لتولّي المناصب، والتّكسّب بالدّين من أجل الدّنيا، وهذا ليس راجعاً للمذهب، وإنّما هو راجع إلى المتمذهب. فانظر كيف أنصف ميزانُ الرّجال المذاهبَ، وهذا بسبب الشّبهة

(١) ن: زغل العلم (ص١٥، ١٦) منشورات دار الحرمين، القاهرة.

(٢) (ص١٧).

الّتي علقت في ذهنه، من رأي شيخه رحمهما الله. ولمّا جاء إلى الحنابلة قال[١]: «وأمّا الحنابلة، فعندهم علوم نافعة، وفيهم دين في الجملة، ولهم قلّة حظّ في الدّنيا...»، وهذا غمز من طرف خفيّ، فالحنابلة لديهم علوم، لكنّهم لا يصلون إلى مستوى الشّافعيّة في الفقه!

بقيّة الأمّهات الثّلاث:

ـ **الواضحة**: وهي من تأليف عبدالملك بن حبيب السُّلميّ (ت: ٢٣٨هـ)، وهي ثانية الأمّهات والدّواوين، اعتنى بها مالكيّة الأندلس خاصّة، جعلها ابن حزم من مفاخر المؤلّفات الأندلسيّة. وهي كتاب كبير مفيد، قال العتبيّ: ما أعلم أحداً ألّف على مذهب أهل المدينة تأليفه، ولا لطالب علم أنفع من كتبه، ولا أحسن من اختياره[٢].

ـ **العتبيّة (أو المستخرجة من الأسمعة)**: تأليف أبي عبدالله محمد بن أحمد العتبيّ (ت: ٢٥٥هـ): وهي عبارة عن حصر شامل لمعلومات فقهيّة، يرجع معظمُها لابن القاسم عن مالك. كما أنّها تحتوي على آراء تلاميذ مالك، وعلى رأسهم ابن القاسم، وأشهب، وابن نافع المدنيّ، كما تعتمد على رواية غيرهم، كابن وهب ويحيى اللّيثي وسحنون، وأصبغ. وهي ثالثة الأمّهات والدّواوين، اعتمدها أهل الأندلس، وهجروا الواضحة وما سواها، ولها عند أهل القيروان القدر العالي والطّيران الحثيث، عوّل عليها الشّيوخ المتقدّمون من المغاربة[٣].

وقد اشتملت على بعض الرّوايات الشاذّة والغريبة، وقد كان كبار أصحاب العتبيّ لا يتحاشى من إقرائها، كابن لبابة، ويقول: «إنّما أقرأها لمن أعرف أنّه يعرف خطأها وصوابها»[٤]. ومن هذا الباب اهتمّ بها ابن رشد،

---

(١) (ص١٩).
(٢) ن: اصطلاح المذهب (ص١٥١، ١٥٢).
(٣) ن: م س (ص١٢٤، و١٥٢، ١٥٣).
(٤) ن: م س (ص١٢٥).

وشرحها في كتابه العظيم الضّخم البيان والتّحصيل، فوجّه مسائلها، ووفّق بينها وبين مسائل المدوّنة. أمّا أبو بكر ابن العربيّ، فكان له موقف متشدِّد تجاه العتبيّة، فقد كان يحذّر من رواياتها، كما ستقف عليه إن شاء الله، في بعض مسائل هذا البحث[١]. لكن الرّاجح من القولين، إن شاء الله قول ابن رشد، وهو أعرف بمسائل العتبيّة من ابن العربيّ، كما أنّ قوله مقدّم، في المذهب على قول ابن العربيّ.

وقد اختصر العلاّمة أبو عبدالله المشدّالي صاحب الحاشية كتاب البيان، وردّ مسائله إلى ترتيب ابن الحاجب، فأدّى بذلك عملاً كبيراً للمذهب، يدلّ على قدرة هذا الرّجل، وإحاطته بالمذهب. وما زالت المعلومات غير متوفّرة عن هذا الكتاب، هل هو مخطوط أو مفقود؟

ـ **الموّازيّة**: من تأليف محمّد بن إبراهيم المعروف بابن الموّاز (ت: ٢٦٩هـ).

قال القاضي[٢]: «وله كتابه المشهور الكبير، وهو أجلُّ كتاب ألّفه قدماء المالكيّين وأصحُّها مسائل، وأبسطُها كلاماً، وأوعبها. وذكره أبو الحسن القابسيّ[٣]، ورجّحه على سائر الأمّهات، قال: لأنّ صاحبه قصد إلى بناء فروع أصحاب المذهب على أصولهم في تصنيفه». وهذا الكتاب هو رابعة الأمّهات في المذهب، وعلى كتابه المعوّل في مصر[٤].

الدّواوين الثّلاثة:

وهي المجموعة لابن عبدوس، والمبسوط للقاضي إسماعيل، ومختصر ابن عبدالحكم.

ـ **كتاب المجموعة**: تأليف محمّد بن إبراهيم بن عبدوس (ت:

---

(١) ن: المسألة...
(٢) ترتيب المدارك (٢٦٩/١).
(٣) وهو من كبار أصحاب ابن أبي زيد، جمع بين الرّواية والدّراية.
(٤) ن: اصطلاح المذهب (ص١٥٣).

٢٦٠هـ)، وهو أشهر مؤلّفات ابن عبدوس، وهو كتاب شريف على مذهب مالك، في نحو الخمسين كتاباً، أعجلت المنيّة مؤلّفَه قبل تمامه[(١)]. ويظهر من كلام القاضي، أنّه مجموعة من الكتب[(٢)].

ـ **كتاب المبسوط**: تأليف القاضي إسماعيل بن إسحاق البغداديّ، من آل حمّاد بن زيد (ت: ٢٨٢هـ)، من كبار أصحاب مالك البغداديّين، وهو مفخرة المالكيّين ببغداد، ترجمته حافلة، وبه تفقّه أهل العراق من المالكية[(٣)].

وهو ثاني الدّواوين، وأهمّ كتاب جامع لفقه وترجيحات مالكيّة العراق، وقد اعتمده المغاربة، كالباجي في المنتقى، ومنهم ابن أبي زيد في كتابه النّوادر والزّيادات، كما ستقف عليه في هذا البحث.

ـ **مختصر ابن عبدالحكم**: تأليف عبدالله بن عبدالحكم (ت: ٢٦٨هـ)، وهي ثلاثة مختصرات، تشتمل على سماعه عن مالك، وكبار تلاميذه ممّن أخذ عنهم. وهذه المختصرات هي: المختصر الكبير، والصّغير، والأوسط.

أمّا المختصر الكبير، فاختصر فيه سماعه عن أشهب. ويحتوي على اثني عشر ألف مسألة. أمّا الأوسط، فيحتوي على أربعة آلاف مسألة، والصّغير ويحتوي على ألف ومائتي مسألة[(٤)].

هذه هي مجموعُ الأمّهات المالكية، الّتي ضمّت أقوال مالك وآراءه، إلى جانب آراء أصحابه وتوجيهاتهم، والإشارة إلى أدلّتهم على وجه الاقتضاب. وفيما عدا المدوّنة والعتبيّة، فليس واحد ممّا ذكرناه، في متناول الباحثين، بل بعضها مفقود لم يُعثر عليه، والبعض الآخر يوجد أجزاء يسيرة منه[(٥)]، ويوجد أجزاء مهمّة من مختصر ابن عبدالحكم، تصلح لتحقيقها

---

(١) ن: م س (ص١٣٤).
(٢) ن: ترتيب المدارك (٢٧٨/١).
(٣) ن: اصطلاح المذهب (٣٠٣، ٣٠٤).
(٤) ن: م س (ص١٠٥، ١٠٩).
(٥) مثل مختصر ابن عبدالحكم، يوجد منه الأجزاء: ٣، ٤، ٧، ١٢. ن: ميكلوش، دراسات (ص١٧٥).

وإخراجها. ولولا ضيق الوقت، لأتيت على ذكر أماكن وجودها في خزائن المكتبات، لكن يمكن الاطّلاع عليها في فهارس الكتب الشّهيرة، مثل تاريخ التّراث العربيّ لسزكين، وفهارس المكتبة الوطنيّة التّونسيّة، وفهارس المخطوطات بالمغرب الشّقيق. ويوجد بالمكتبة الوطنيّة بالحامّة (الجزائر) فهارس جيّدة، يستطيع الباحث الاستفادة منها في هذا الباب.

* * * *

المطلب الرّابع:
في التّعريف بالنّوادر والرّسالة والمختصر:

إلى جانب هذه الكتب هناك كتب أخرى، لا بدّ من التّعريف بها، بسبب تعرّضنا أثناء البحث لها، وهي الرّسالة، والنّوادر والزّيادات للشّيخ أبي محمّد بن أبي زيد القيروانيّ، والمختصر للعلاّمة خليل بن إسحاق الجنديّ.

وسيكون كلامنا حول هذه الكتب مقتضباً أكثر من السّابق، بسبب محاصرة الوقت لنا، مع إعلام القارئ أنّه قد أعدّت رسائل جامعيّة، على مستوى الدّكتوراه والماجستير في الجامعات الإسلاميّة بخصوصها. مثل رسالة الدّكتوراه الّتي كتبها أستاذنا الدّكتور محمّد عيسى حول رسالة ابن أبي زيد القيروانيّ، ورسالة الدّكتوراه للمستشرق الألمانيّ ميكلوش موراني، دراسات في مصادر الفقه المالكيّ، خصّ بها مخطوطات كتاب النّوادر والزّيادات بالفحص والمعالجة. أمّا مختصر العلاّمة خليل، فالدّراسات الجامعيّة كثيرة حوله، وقد نوقش عدد منها في جامعة الجزائر، كليّة العلوم الإسلاميّة، عدا الدّراسات المتعلّقة بشخصه، من خلال تحقيق كتابه التّوضيح الّذي شرح به مختصر ابن الحاجب.

أمّا الرّسالة، أو باكورة السّعد كما هي التّسمية الأخرى لها، فقد وضعها الشّيخ أبو محمّد، وهو في السّابعة عشرة من عمره. وقد كنت في بدايات بحثي حول المذهب المالكيّ، أستغرب كثيراً هذا القول الّذي أجمع

عليه المترجمون للشّيخ أبي محمّد وأدفعه، لكنّني بعد أن وقفت على كتابه الذبّ عن مذهب مالك، وما قرأته حول الشّيخ لم أستبعد هذا الأمر منه. وإنّما دفعته في الأوّل عملاً بقاعدة قياس الشّاهد على الغائب، ونسيت أنّها منتقضة بقادح من قوادح الاعتبار، وهو الفرق؛ وذلك أنّ طريقة التّحصيل في زماننا، وطريقة التّحصيل في زمانهم مختلفة تماماً، وهي أحد الأسباب الّتي تجعلنا لا نستوعب كثيراً من كلامهم، وندفعه عند قراءته.

ومن يطّلع على كتاب الرّسالة(١)، يلاحظ فيها عدّة جوانب للنّبوغ العلميّ؛ اللّغوية، والفقهيّة، والسّلوكيّة. وتظهر له بجلاء تلك القدرة اللّغويّة على عرض القضايا الفقهيّة، مع استيعاب روايات المذهب واتّجاهاته، والإشارة إلى رؤوس الأدلّة من الحديث والأثر، في وقت كان فيه العبيديّون الشّيعة جاثمين على صدور المالكيّة في القيروان، وكانت المعارك بينهما على قدم وساق، وكان أشدّها على الإطلاق معركة عام **٣٣٣**هـ، حيث مات فيها كبار المالكيّة، من أصحاب أبي إسحاق السّبائيّ رحمه الله، ومن شيوخ ابن أبي زيد. وفي هذه الظّروف الخانقة والمضيّقة على المالكيّة، لم يفرّط المالكيّون في مذهب إمامهم مالك؛ لأنّه هويّتهم الّتي لا يستطيعون التّفريط فيها(٢)، فهو بالنّسبة إليهم العقيدة والأحكام والخلق، وقد انصبغت به شخصيّتهم، حتّى أصبح هو كلّ شيء في حياتهم، فلم يصبروا على التّخلّي عنه، مع تداول السّلطات المعارضة له، من الأغالبة إلى غاية الموحّدين(٣)، مروراً بالشّيعة العبيديّين. وفي هذه الظّروف الحرجة، يؤلّف الشّيخ رسالته الفقهيّة، سنة **٣٢٧**هـ على ما ذهب إليه أكثر المترجمين له(٤).

---

(١) ن: ما كتبه محمّد أبو الأجفان، مقدّمة شرح غريب الرّسالة لابن حمامة، دار الغرب الإسلاميّ.

(٢) أشار إلى هذا المعنى محقّق كتاب ترتيب المدارك، في مقدّمته للكتاب.

(٣) ن: ما كتبه عبدالمجيد النجّار، في (ابن تومرت حياته وآراؤه)، ففيه بيان ما ارتكبه الموحّدون في حقّ المالكيّة.

(٤) ن: أبو الأجفان، مقدّمة كتاب الجامع لابن أبي زيد القيروانيّ (ص٢٤)، دار الغرب الإسلاميّ.

والكلام في الرّسالة ذو شجون، وهو شهيّ لا يُملّ، لكن نقتصر منه على قول أبي زيد الدبّاغ فيها، قال: «انتشرت الرّسالة في سائر بلاد المسلمين، حتّى بلغت العراق والحجاز والشّام ومصر وبلاد إفريقية والأندلس والمغرب وبلاد السودان، وتنافس النّاس في اقتنائها، حتّى كُتِبت بماء الذّهب، وأوّل نسخة منها بيعت ببغداد، في حلقة أبي بكر الأبهريّ بعشرين ديناراً ذهباً»(١).

النّوادر والزّيادات: وهو الكتاب الأخير للشّيخ، في سلسلة كبيرة من مؤلّفاته النّوادر العجيبة. وإذا كان الشّيخ قد قصد بكتاب الرّسالة الأولاد، فقد قصد في كتابه هذا المجتهدين في المذهب، فجمع فيه كلّ ما يحتاج إليه المالكيّ، ممّن تقدّمت له عناية بالعلم، واتّسعت له دراية؛ لأنّه اشتمل على كثير من اختلاف العلماء المالكيّين(٢). وقد نقل فيه الشّيخ المسائل من أمّهات كتب المالكيّة، كما ستقف على نماذج كثيرة من ذلك، في تضاعيف هذا البحث.

أما مسك الختام، فهو كتاب **المختصر** للعلاّمة خليل رحمه الله. وهذا الكتاب هو المذهب، وكلّ حديث يُذكَر في حقّه هو دون حقّه، وحقّ صاحبه، فأكتفي بقول واحد فيه، وهو العلاّمة ابن غازي أحد شرّاحه، والشّروحُ على المختصر كثيرة، قال رحمه الله: «إنّه من أفضل نفائس الأعلاق، وأحقّ ما رمق بالأحداق، وصرفت إليه همم الحذّاق، عظيم الجدوى، بليغ الفحوى، بيّن ما به الفتوى، وجمع مع الاختصار شدّة الضّبط والتّهذيب، واقتدر على حسن النّسق والتّرتيب، فما نسج على منواله، ولا سمح أحد بمثاله»(٣).

وأقسم بالله غير حانث إن شاء الله، إنّه لكذلك وفوق ذلك، ولا يقدّر هذا الكلام حقّ قدره، إلاّ من وقف على نصوص المذهب، ثمّ تصرّف

---

(١) م س (ص٥٢).

(٢) مقتبس من كلام الشّيخ في مقدّمة النّوادر والزّيادات.

(٣) ن: تقديم الشّيخ العلاّمة أحمد نصر لمختصر الشّيخ خليل (ص٦، ٧).

الشّيخ خليل فيها، على كثرتها وتداخلها، تصرّف الخرّيت في الصّحراء، أو الصّيرفيّ في الذّهب والفضّة الصّفراء.

ملاحظات متعلّقة بتوثيق المادّة، وكتابة البحث عامّةً:

- حرصت في جميع مسائل البحث، والمقدّمة الّتي كتبتها له، على توثيق نصوصه من مظانّها المعتمدة عند أصحابها. ولم أنقل نصًّا في سياق الردّ، إلاّ بعد التّحقّق التامّ بأنّه يعبّر عن قصد قائله.

- إذا كان النصّ المقتبس مأخوذاً لصاحب النصّ، فإنّني أضع علامة الإحالة في بدايته، وأشير في الهامش إلى موضعه، بالجزء والصّفحة، أو الصّفحة فقط.

مثل: قال القاضي عياض: «...». وفي الهامش: ١: المدارك (٤٧١/١).

- إذا كان النصّ المنقول مقتبساً من كتاب، ولم يكن من كلام المؤلّف، فإنّني أضع علامة الإحالة في آخر النصّ، وأشير في الهامش إلى مكان الاقتباس بقولي انظر، بالاقتصار على حرف النّون، مثل: (وفي هذه الظّروف الحرجة، يؤلّف الشّيخ رسالته الفقهيّة، سنة ٣٢٧هـ على ما ذهب إليه أكثر المترجمين له)، وفي الهامش: ١: ن: أبو الأجفان، مقدّمة كتاب الجامع (ص٥٣). وكذلك إذا كان النصّ لأحد العلماء، لكنّني أنقله من غير مرجعه، فإنّني أضع علامة الإحالة في آخر النصّ، ثمّ أشير في الهامش إلى موضعه. مثل: قال ابن حارث الخشنيّ: «...»، وفي الهامش: المدارك...

- التزمت في الإحالة تقديم المؤلّف، ثمّ اسم الكتاب، إذا كان الكتاب من تأليفه. أمّا إذا تكرّر الكتاب، فإنّني أكتفي بالإشارة إليه بحرفي م س؛ أي: المرجع السّابق، وأتبعه بموضع الاقتباس. أمّا إذا كان الموضع واحداً، فإنّني أكتفي بالحرفين فقط. مثل: ن: م س (٥٤٦/١)، أو ن: م س.

ـ اكتفيت في المتون الحديثيّة، بذكر أرقامها، من الطّبعات المشهورة، فاعتمدت في الإحالة على أحاديث الشّيخين على ترقيم الأستاذ محمّد فؤاد عبدالباقي، كما اعتمدت على شرح الزّرقاني، في الإحالة إلى أحاديث الموطّإ، دون الاستذكار. أمّا السّنن الأربعة، فاعتمدت مباشرة على تقسيم الشّيخ الألبانيّ، صحيح السّنن، وضعيف السّنن؛ تسهيلاً على نفسي الوقوف على رأيه في تلك الأحاديث.

ـ التزمت في الإحالة إلى مصنّف ابن أبي شيبة، بذكر جزء الكتاب والصّفحة، واكتفيت في بعض المواضع برقم الأثر؛ اعتماداً على نسخة أخرى، وبيّنت ذلك بعده مباشرة. مثل: روى ابن أبي شيبة **(٣٤٥٦)** عن عمر بن الخطّاب، وأقول في الهامش: ن: المصنّف **(٦/٨٩)**، طبعة كذا.

ـ لم ألتزم ذكر بيانات الكتاب، من سنة الطّبع وتاريخ النّشر، واسم الدّار... في جميع المراجع الّتي أحلت إليها؛ اعتماداً على شهرة طبعات تلك الكتب، خاصّة كتب الشّروح المالكيّة، إلاّ في القليل النّادر؛ تمييزاً له عن غيره، حتّى لا يلتبس به. وقد أجّلت ذلك إلى فهرس المراجع في نهاية البحث.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

الفصل الثّالث
المسائل الفقهيّة على مذهب السّادة المالكيّة

المسألة الأولى:
مسح الخفّين والجوربين

قبل التّعرّض لتفاصيل هذه المسألة، لا بدّ من الإشارة إلى الفرق بين المسحين، فالمسح على الخفّ مسألةُ اتّفاق بين فقهاء السنّة، ولا يُعرف الخلاف إلاّ عن الشّيعة الإماميّة والزّيديّة، والخوارج، ومن ثَمَّ أدرجها بعضُ علماء السنّة في كتب الاعتقاد، كالإمام الطّحاويّ الحنفيّ رحمه الله، حيث قال في عقيدته الشّهيرة: «ونرى المسح على الخفّين، في السفر والحضر كما جاء في الأثر»، وأشار بذلك إلى خلاف الشيعة الّذين لا يرون المسح عليهما، بل يرون المسح على الرّجلين! قال المحقّق الحليّ الشّيعيّ[١]: «الفرضُ الخامسُ مسحُ الرّجلين، ويجب مسحُ القدمين من رؤوس الأصابع إلى الكعبين، وهما قبّتا القدمين، ويجوز منكوساً، وليس بين الرّجلين ترتيبٌ، وإذا قُطِع بعضُ موضع المسح مَسَح على ما بقي، فإن قُطِع من الكعب، سقط المسحُ على القدم. ويجب المسحُ على بشرة القدم، ولا يجوز على حائل، من خفّ أو غيره، إلا للتقيّة أو الضّرورة،

---

(١) شرائع الإسلام في مسائل الحلال (٢١/١).

وإذا زال السّببُ أعاد الطّهارة على قول، وقيل: لا تجب إلا لحدث، والأوّل أحوط». وقال الإمام يحيى بن الحسين الزّيدي[١]: «أجمع آل رسول الله صلّى الله عليه وآله، أنّه لا مسح على شيء من ذلك، وأنّ من مسح على شيء من ذلك فلم يتوضّأ، وأنّه لا صلاة إلاّ بوضوء. فأمّا ما يقول به الرّوافضُ، من المسح على الرّجلين، فهذا باطل محال، فاسد من المقال». وفي هذا الإجماع نظرٌ، فقد نسب الإمام المهديّ، في البحر القول بمسح الخفين إلى عليّ رضي الله عنه[٢]. كما أنكره الخوارج، وحكاه القاضي أبو الطيّب عن أبي بكر بن داود[٣]. وهو رأي الإباضيّة أيضاً، قال في شرح النّيل[٤]: «(ومسحُ الرأس وغسلُ الرّجلين مع الكعبين)، وفيه أنّ غسل المرفقين والكعبين غير متّفق عليه، وأنّ منهم من قال: يمسح الرّجلين، فكيف يعطف ذلك على المتّفق عليه، فلعلّ المراد بالتّشبيه التّشبيهُ في مطلق الفرض، ولعلّه أراد وغسل الرّجلين إجماعاً، مع الكعبين عندنا. وأمّا المسحُ على الخفّين فلا يَرِد؛ لأنّ الكلام في المتّفق عليه عندنا، ولا قائل به هنا؛ لعدم صحّة الأحاديث المدّعى ورودُها فيه، كما أنكرته عائشة، ولأنّه إذا مسح على الخفّ لم يصدق عليه أنّه غسل رجليه ولا مسحهما، والخطاب إنّما هو للرّجل، ولأنّه إذا مسح على الخفّين، ثمّ نزعهما وصلّى، لم يصدق عليه أنّه صلّى بوضوء رِجليه، ولا يرد على هذا، ما إذا حلق رأسَه؛ لأنّ الشّعر من أجزاء جسده، وقد ارتفع الحدثُ بمسحه، فلا يُرفع بحلقه».

تحقيق مذهب المالكيّة في المسح على الخفّين:

ونُسب إنكار المسح على الخفّين إلى الإمام مالك رحمه الله أيضاً، واختلف النّقلُ عنه في ذلك، ولا بدّ من تحرير مذهبه.

---

(١) الأحكام في الحلال والحرام (١/٥١).
(٢) ن: الشّوكانيّ، نيل الأوطار (١/١٧٧).
(٣) ن: النوويّ، المجموع (١/٥٠٠).
(٤) محمّد بن يوسف بن أطّفيش، شرح النّيل وشفاء العليل (١/١٣٧، ١٣٨).

قال في المدوّنة[١]: «قال ابن القاسم: وقال مالك لا يمسح المقيم على خفّيه، وقد كان قبل ذلك يقول يمسح عليهما». وقال في العتبيّة[٢]: «وسئل عن المسح على الخفّين في الحضر، أيمسح عليهما؟ فقال: لا ما أفعل ذلك. ثمّ قال: إنّي لأقول اليوم مقالة، ما قلتها قطّ في جماعة من النّاس: قد أقام رسول الله ﷺ بالمدينة عشر سنين، وأبو بكر، وعمر، وعثمان خلافتَهم، فذلك خمس وثلاثون سنة، فلم يرهم أحد يمسحون، قال: وإنّما هي هذه الأحاديث، قال: ولم يُرَوْا يفعلون ذلك، وكتاب الله أحقّ أن يُتّبع ويُعمل به».

ومنها أيضاً[٣]: «قال (أي: أصبغ بن الفرج): شهدت ابن وهب، في داره بالفسطاط توضّأ ومسح على خفّيه، وقال لي: اشهد عليّ. قال أصبغ: المسح لا شكّ فيه هو أثبت من كلّ شيء، عن النّبيّ ﷺ، وكبراء أصحابه، قال: وأنا أمسح في الحضر وأُفتي به».

ومن النّوادر[٤]: «وقال ابن حبيب، قال مطرّف، وابن الماجشون: لم يختلف فيه أهل السنّة، وما علمنا مالكاً ولا غيره من علمائنا أنكر ذلك، في الحضر والسّفر. قال ابن حبيب: لا يرتاب فيه إلاّ مخذول».

قال ابن عبدالبرّ[٥]: «وقد روي عن مالك إنكار المسح على الخفّين، في السّفر والحضر، وهي رواية أنكرها أكثرُ القائلين بقوله، والرّواياتُ عنه بإجازة المسح على الخفّين، في الحضر والسّفر أكثرُ وأشهرُ، وعلى ذلك بنى موطّأه، وهو مذهبه عند كلّ من سلك اليوم سبيله، لا ينكره منهم أحد، والحمد لله». ولابن رشد في البيان كلام لا يتعدّى هذا، قال[٦]:

---

(١) (٤١/١) في هيئة المسح على الخفّين، من كتاب الوضوء.
(٢) (٨١/١، بشرح البيان) كتاب البزّ، من كتاب الوضوء الأوّل، ضمن سماع ابن القاسم.
(٣) (٢٠١/١، ٢٠٢، بشرح البيان).
(٤) (٩٤/١).
(٥) الاستذكار (٢٣٧/٢).
(٦) البيان (٨١/١).

«كان مالك أوّل زمانه يرى المسح في السّفر والحضر، ثمّ رجع فقال: يمسح المسافر، ولا يمسح المقيم، ثمّ قال أيضاً: لا يمسح المسافر ولا المقيم، والصّواب الّذي عليه جمهور الصّحابة والتّابعين وعلماء المسلمين إجازة المسح في السّفر والحضر...». ثمّ قال[1]: «والصّحيحُ من مذهب مالك رحمه الله الّذي عليه أصحابه إجازة المسح في السّفر والحضر، فهو مذهبه في موطّئه، وعليه مات. روي عن ابن نافع، قال: دخلنا على مالك في مرضه الّذي مات فيه، فقلنا له: يا أبا عبدالله، قد أقمت برهة من عمرك ترى المسح على الخفّين، وتفتي به، ثمّ رجعت عنه، فما ترى في ذلك الآن وتثبت عليه؟ فقال: يا ابن نافع، المسح على الخفّين صحيح يقين، ثابت لا شكّ فيه، إلاّ أنّي كنت آخذ في خاصّة نفسي بالطّهور، فلا أرى من مسح قصر فيما يجب عليه، وأرى المسح قويًا والصّلاة تامّة».

ومن خلال هذه النّصوص، يتبيّن أنّ المسح على الخفّين هو المذهب الّذي رجع إليه مالك رحمه الله، في السّفر والحضر، ولعلّ إنكاره للمسح متوجّه إلى من بالغ في فعله؛ لإظهار مخالفة أهل الأهواء، لأنّ الأكثر من فعله عليه الصّلاة والسّلام، والخلفاء الثّلاثة بعده، على ما حكاه مالك عنهم على غسل الرّجلين.

أمّا عن حكم المسح، فهو رخصة في المذهب، نصّ عليه في الرّسالة، وشهّره في المختصر، ففي الرّسالة: «والمسحُ على الخفّين رخصةٌ وتخفيفٌ»، وفي المختصر: «رُخِّص لرجل وامرأة، وإن مستحاضة، بحضر أو سفر، مسحُ جورب جُلِّد ظاهرُه وباطنُه، وخفٌّ».

هذا موضع الحاجة من مسألة المسح على الخفّين، وهي من مسائل الاتّفاق، أمّا المسحُ على الجوربين، فهي من مسائل الخلاف، وجمهور الفقهاء والمحدّثين على عدم التّسوية بينهما، كما سيتّضح، فيكون التّهويل بالأولى لتمرير الثّانية، من اتّهام الأئمّة بالتّقصير في السنّة، مع أنّ مبنى مسألة المسح على الجوربين على الظنّ، واستفراغ الوسع في إصابة الحقّ،

---

(١) م س (٨٢/١).

وينقسم النّاس فيه إلى مخطئ ومصيب، لا محقّ ومبطل، وبينهما فرق مهمّ، لا بدّ من إدراكه والوعي به.

* * * *

المطلب الأوّل:
في بيان مذهب المالكيّة في المسح على الجوربين

من المدوّنة الكبرى(١): قال: وقال لي مالك في الخفّين يقطعهما أسفل من الكعبين، المحرم وغيره، لا يمسح عليهما؛ من أجل أنّ بعض مواضع الوضوء قد ظهر. قال ابن القاسم: كان مالك يقول في الجوربين، يكونان على الرِّجل وأسفلُهما جلدٌ مخروزٌ، وظاهرُهما جلدٌ مخروزٌ، أنّه يمسح عليهما. ثمّ رجع، فقال: لا يمسح عليهما. قلت: أليس هذا، إذا كان الجلد دون الكعبين، ما لم يبلغ بالجلد الكعبين؟ قال مالك: وإن كان فوق الكعبين، فلا يمسح عليهما. قلت: فإن لبس جرموقين على خفّين، ما قول مالك في ذلك؟ قال: أمّا في قوله الأوّل، فإن كان الجرموقان أسفلهما جلد يبلغ مواضع الوضوء، مسح على الجرموقين، وإن كان أسفلهما ليس كذلك، لم يمسح عليهما، وينزعهما ويمسح على الخفّين، وقوله الآخر لا يمسح عليهما أصلاً، وقوله الأوّل أعجب إليّ، إذا كان عليهما جلد، كما وصفت لك.

قال: وإن خرج العقب إلى السّاق قليلاً، والقدم كما هي في الخفّ، فلا أرى عليه شيئاً. قال: وكذلك إن كان الخفُّ واسعاً، فكان العقب يزول ويخرج إلى الساق، وتجول القدم، إلاّ أنّ القدم كما هي في الخفّين، فلا أرى عليه شيئاً.

ومن العتبيّة(٢): «وقال في رجل توضّأ ومسح على خفّيه، ثمّ صلّى الظّهر، فلم يأت العصر حتّى انخرق خفُّه، بقدر ما لا يُمسح على مثله، ثمّ

---

(١) (١/٤٠، ٤١) في هيئة المسح على الخفّين، من كتاب الوضوء.

(٢) (١/٢٠٤، بشرح البيان) سماع أبي زيد عن ابن القاسم، كتب الوضوء الثّاني.

حضرت صلاة العصر، قال: ينزع خفّيه ويغسل رجليه ويُصلّي، ولا يعيد الوضوء».

ومن النّوادر[١]: قال ابن حبيب: والخفّ المتخرّق، إن كان فاحشاً لا يُعَدُّ به الخفُّ خفًّا، فلا يمسح عليه، وإن لم يكن فاحشاً مُسِح، وإن أشكل عليك فاخلع. قال في المختصر: ولا يمسح على خفّ متخرّق، إلاّ أن يكون يسيراً. قال ابن عبدوس: روى عليّ عن مالك، أنّه لا يمسح على الجوربين، إلاّ أن يخرز على موضع القدم جلدٌ فليمسح، وأباه في رواية ابن القاسم، وإن خُرِز عليهما جلدٌ.

وفي مختصر العلاّمة خليل: «جورب جُلِّد ظاهرُه وباطنُه... بشرط جِلْدِ طاهرِ خُرِز، وسَتَر مَحلّ الفرض، وأمكن تتابعُ المشي به... فلا يُمسَح واسعٌ، ومُخَرّقٌ قَدْرَ ثُلث القدم، وإن بِشَكّ، بل دونه، إن التصق، كمنفتح صَغُر».

هذه أقرب النّصوص الّتي تنتظم مسألة المسح على الجوربين، من مصادرها في كتب المالكيّة، وتركت كثيراً من أحكام المسح الأخرى؛ لأنّها خارج عن موضوع المناقشة، مع التّسليم بأنّ كلّ ما ثبت منها للخفّين، يثبت منها للجوربين، على فرض كونهما متساويين.

ولعلّك لاحظت، أخي القارئ أنّ عبارة خليل رحمه الله، ما هي إلاّ إعادة تلخيص لما ورد في الأمّهات السّابقة، بألفاظ مركّزة دقيقة، وليس فيها تصرّف خارج عمّا أوجبته النّصوص المذهبيّة، مثل سائر المختصرات المذهبيّة الأخرى، كمختصر القدّوريّ عند الحنفيّة، ومختصر الخرقيّ عند الحنابلة، والمنهاج عند الشّافعية، خلاف ما يلهج به من لم يعرف هذه الكتب، أو لم يُعرّج عليها؛ لأنّها ليست كتب علم عنده، بل هي كتب رأي! وقد زدت هذا المعنى بياناً في المقدّمة، وذكرت نماذج من كلام من نبز هذه الكتب، ورماها بما هي بريئة منه.

---

(١) (١/٩٥، ٩٦).

الشّرح والبيان:

ذكر علماءُ المذهب خمسة شروط للمحلّ الممسوح عليه:

أوّلها: أن يكون جلداً، لا ما صنع على هيئة الخفّ؛ من قطن وكتّان ونحوهما، وإليه الإشارة في قول خليل (جورب جُلِّد ظاهره وباطنه)؛ لأنّ الخفّ معروف أنّه من جلد، بخلاف الجورب. قال القاضي عبدالوهاب: «ولا يجوز المسح على جوربين غير مجلَّدين، وفي المجلّدين والجرموقين روايتان». والظّاهرُ في كلام خليل يقصد به الّذي يلي السّماء، والباطن الّذي يلي الأرض، ويُسمّى الجُرْموق، على تفسير مالك، من رواية ابن القاسم. وقيل: الجرموق نعلان غليظان لا ساقين لهما، وهو تفسير ابن حبيب. قال الباجي: وجه رواية منع المسح على الجرموق، أنّ المسح على الخفّ لمشقّة خلعه ولبسه، بخلاف الجرموق فإنّه كالنّعل.

الشّرط الثّاني: أن يكون طاهراً لا نَجِساً كجلد ميتة، ولو دُبغ على المشهور، ولا متنجّساً.

الشّرط الثّالث: أن يكون مخروزاً، لا ما لصق بنحو غراء، قصراً للرّخصة على موردها.

الشّرط الرّابع: أن يكون ساتراً لمحل الفرض، وهو الكعبان لا ما نقص عنه؛ لأنّه إن اقتصر عليه في المسح، نقص البدلُ عن مبدَله، والأصل المساواة، وإن جمع معه الغسل، جمع بين البدل والمبدَل منه، وهو لا يجوز.

الشّرط الخامس: أن يتمكّن من المشي به، بحيث لا يكون واسعاً، ولا ضيّقاً جدًّا، بحيث لا يتمكّن من لبسه، فلا يمسح حينئذٍ(١).

---

(١) ن: ابن أبي زيد، النّوادر (٩٦/١)، القاضي عبدالوهاب، التّلقين (١١/١)، الموّاق، التّاج والإكليل لمختصر خليل (٣١٩/١)، الحطّاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (٤٧٨/٢)، الخرشي، شرح مختصر خليل (٢٦٣/٢، ٣٧٣)، علّيش، منح الجليل شرح مختصر خليل (٨٠/١، ٨١)، الدّردير، الشّرح الكبير (١٤١/١، ١٤٢).

وفي الشّرط الرّابع تحقيق جيّد للقاضي أبي الوليد ابن رشد، ينبغي ذكره تتميماً للفائدة. قال رحمه الله[١]: «ولم يبيّن في الرّواية حدّ الخرق الّذي يجوز المسحُ عليه من الّذي لا يجوز، ولا وقع ذلك في الأمّهات ما فيه شفاء وجلاء؛ لأنّه قال في المدوّنة: إن كان كثيراً فاحشاً يظهر منه القدم فلا يمسح، وإن كان يسيراً لا يظهر منه القدم فليمسح. وقال في الواضحة: إن كان فاحشاً لا يُعدّ به الخفُّ خفًّا؛ لتفاحش خرقه، وقلّة نفعه فلا يُمسح، وإن لم يكن متفاحشاً مسح، وإن أشكل عليه خلع. وروى ابن غانم عن مالك، أنّه يمسح عليه ما لم تذهب عامّته، وقال في آخر الرّواية: إذا كان الخرق خفيفاً، لم أر بالمسح عليه بأساً. وقال ابن القاسم: معنى قول مالك في الخفّ الّذي أجاز المسح عليه، هو الّذي لا يدخل منه شيء. فاستفدنا من مجموع هذه الرّوايات، أنّه يُمسح على الخرق اليسير، ولا يُمسح على الخرق الكثير، وإذا كان كذلك بإجماع، وقامت الأدلّة من الكتاب والسنّة على أنّ الثّلث هو آخر حدّ اليسير، وأوّل حدّ الكثير، وجب أن يُمسح على ما كان الخرق فيه أقلّ من الثّلث، ولا يُمسح على ما كان الثّلث فأكثر، أعني ثلث القدم من الخفّ، لا ثلث جميع الخفّ. وإنّما يُمسح على الخرق الّذي يكون أقلّ من الثّلث، إذا كان ملتصقاً بعضُه ببعض، كالشقّ لا يظهر منه القدم، وأمّا إن اتّسع الخرق وانفتح، حتّى يظهر منه القدم، فلا يُمسح عليه، إلاّ أن يكون يسيراً جدًّا ليس بفاحش. فمحصول هذا، أنّه إذا كان الخرق في الخفّ الثّلث فأكثر، فلا يُمسح عليه، ظهرت القدم أم لم تظهر. وإن كان الخرق أقلّ من الثّلث، فإنّه يمسح عليه، ما لم يتّسع وينفتح، حتّى تظهر منه القدم فلا يُمسح عليه، إلاّ أن يكون يسيراً كالثّقب اليسير الّذي لا يمكنه أن يغسل منه ما ظهر من قدمه؛ لأنّه إذا ظهر من قدمه ما يمكنه غسلُه، لم يصحّ له المسحُ، من أجل أنّه لا يجتمع مسح وغسل، فعلى هذا يجب أن تُخرَّج الرّوايات المسطورة المشهورة». وهذا تفصيل جيّد، وتحقيق قويّ، لا يحتاج معه إلى غيره!

---

(١) في البيان والتّحصيل (٢٠٦/١).

المطلب الثّاني:
في بيان الأدلّة الّتي استند إليها المالكيّة:

قبل التّعرّض لأدلّة المالكيّة على هذه الشّروط، نمهّد له بذكر السرّ في الأمر بالمسح على الخفين، دون النّعلين الّتي كانت غالب لباس العرب؛ لينكشف لنا بعد ذلك السّبب، في قصر العلماء المسح على الخف المجلّد دون غيره، وهو ما يقودنا إلى الكلام عن طبيعة الخفّ والجورب والجرموق والنّعل.

أمّا الخفُّ فأصله خفّ البعير، وهو مَجْمَع فَرْسَن البعير والنّاقة. وقال ابن سِيده: وقد يكون الخفّ للنّعام، سوّوا بينهما للتّشابه. وخفّ الإنسان ما أصاب الأرض من باطن قدمه، والخفّ في الأرض أغلظ من النّعل، والجمع من كلّ ذلك أخفاف وخفاف، وتخفّف خفًّا لبسه[١].

أمّا الجَوْرَب على وزن فوعل، فهو معروف كما قال ابن سيدة، وقال الأزهريّ: لفافة الرّجل، وهو فارسيّ معرّب، والجمع جواربة، زادوا الهاءَ لمكان العجمة، وقد قالوا الجوارِب، ونظيره من العربية الكواكب[٢]. وقال ابن منظور[٣]: واسم الجورب المِسماة، وهو يلبسه الصيّاد؛ ليقيه حرّ الرّمضاء، إذا أراد أن يتربّص الظّباء نصف النّهار. وقال نافع بن لقيط الأسديّ:

ومؤوْلَق أنضجت كيّةُ رأسه ... فتركته ذَفِراً كريح الجورب[٤]

والذّفر حدّة ريح الشّيء الطيّب، والشّيء الخبيث[٥]، والمقصود هنا الثّاني، وفي المثل: هو أنتن من ريح الجورب. وأنشدوا:

---

(١) ن: ابن منظور، لسان العرب، مادّة (خ ف ف).
(٢) ن: ابن سيدة، المحكم والمحيط الأعظم في اللّغة (٢٨٢/٧)، الأزهريّ، تهذيب اللّغة، وابن منظور، لسان العرب، مادّة (ج ر ب).
(٣) ن: م س، مادّة (سما).
(٤) ن: ذكره ابن منظور في اللّسان، وهو في عدّة مواضع. راجع: مواد البيت فيه.
(٥) ن: الصّفديّ، تصحيح التّصحيف وتحرير التّحريف (٥٦/١).

أثني عليّ بما علمتِ، فإنّني ... مُثْنٍ عليكِ بمثل ريح الجورب[١]

أمّا الجرموق، فقال الخليل: هو خف صغير، وقيل: خف صغير يُلبس فوق الخف، قاله الجوهريّ. وقال البعليّ الحنبليّ: نوع من الخفاف، وهو معرّب[٢].

أمّا النّعل، فهي مختلفة عن الخفّ، كما في حديث ابن عمر، فيما يلبس المحرم، قال: «لا يلبس القميص، ولا العمامة، ولا السّراويل، ولا البرنس، ولا ثوباً مسّه الوَرَس، أو الزّعفران، فإن لم يجد النّعلين، فليلبس الخفّين، وليقطعهما، حتّى يكونا تحت الكعبين». رواه البخاريّ (١٥٤٢). ويؤخذ منه أنّ الخفّ يستر الكعب، أمّا النّعل فلا تستره. وهذا موافق للمنقول عن أهل اللّغة، في تعريف النّعل، فقد قالوا: النّعل ما وقيت به القدم من الأرض مؤنّثة، والخف أطول منها، وهي تحتاج إلى ما يمسكها في القدم، ويسمّى القِبال. ويقال: نعل مقبولة ومقبَلة، ـ بخلاف الخفّ فإنّها تغطّي القدم كلّه ـ، ولها شِراك وهو سير النّعل، يجعله الحذّاء في أذني النّعل، على جانب العقب، بإحداث ثقب بالمفراص[٣].

وبهذا يكون اتّضح معنى النّعل، وأنّه الحذاء الّذي يظهر منه بعض القدم، أو يظهر أغلبه، وهو ما يسمّى عندنا باللّغة العاميّة البليغة، وهي قريبة ممّا قاله الأزهريّ[٤]: «والبالِغاء الأكارع في لغة أهل المدينة». وتسمّى أيضاً، المنقل بقاف مثقّلة، وهو عربيّ فصيح منقول في كتب اللّغة.

---

(١) ن: الزّمخشريّ، أساس البلاغة، مادّة (ج ر ب). والبيت لروح بن زنباع يهجو زوجه حميدة، فأجابته:

فثناؤنا شرّ الثّناء عليكم ... أسوأ وأنتن من سلاح الثّعلب

ن: أبو الفرج الأصفهانيّ، الأغاني (٣٦/٣).

(٢) ن: الخليل، العين (٤١٨/١)، ابن منظور، لسان العرب، مادّة (ج ر م ق)، البعليّ الحنبليّ، المطلع على أبواب المقنع (١٢/١)، المكتب الإسلاميّ.

(٣) ن: ابن منظور، مادّة (ن ع ل)، والخليل، العين، المواد (٤٠١/١، ٤٢٧، ٣٥/٢).

(٤) ن: الصّحاح، مادّة (ب ل غ).

وننتقل الآن إلى بيان الحالة الغالبة، في انتعال العرب، حتّى نفهم تفريق الشّرع، في الرّخصة، بين المسح على الخفّ، وعدم تشريعه في النّعل.

عقد الجاحظ فصلاً عن العصا، في كتابه البيان والتّبيين، ردّ فيه إزراء الشّعوبيّة بالعرب في زيّها، واتّخاذُها العصا، في خطبها وعلى منابرها، حتّى انتهى به المقام إلى الكلام عن النّعل، فاستطرد فيه وأمتع. وسأنقل منه محلّ الحاجة، وهو على طوله، لا يخلو من فوائد قيّمة.

قال(١): وقال غيلان بن خرشة للأحنف: يا أبا بحر، ما بقاءُ ما فيه العرب؟ قال: إذا تقلّدوا السّيوف، وشدّوا العمائم، واستجادوا النّعال، ولم تأخذهم حميّة الأوغاد! قال: وما حميّة الأوغاد؟ قال: أن يَعُدّوا التّواهب ذلاً. وقال الأحنف: استجيدوا النّعال؛ فإنّها خلاخيل الرّجال، والعرب تسمى السّيوف بحمائلها أردية. وقال عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه قولاً أحسن من هذا، قال: تمامُ جمال المرأة في خفها، وتمام جمال الرجل في كمّته.

ثمّ قال: العرب تلهج بذكر النّعال، والفُرس تلهج بذكر الخفاف، وفي الحديث المأثور: أنّ أصحاب رسول الله ﷺ كانوا ينهون نساءهم عن لبس الخفاف الحمر والصّفر، ويقولون: هو من زينة نساء آل فرعون، وأما قول شاعرهم:

إذا اخضرّت نُعال بني غُراب ... بَغَوْا ووجدتهم أشْرى لئاما

فلم يُرد صفة النّعل، وإنّما أراد أنّهم إذا اخضرّت الأرض، وأخصبوا طغوا وبغوا.

وأمّا قول الآخر:

وكيف أرجي أن أسود عشيرتي ... وأمّي من سلمى أبوها وخالها

(١) البيان والتّبيين (١٠٦/٣، ١١٠)، مكتبة الخانجي، تحقيق وشرح: عبدالسّلام هارون.

رأيتكم سوداً جعاداً، ومالكٌ مخضَّرة بيضٌ سِباط نعالُها

فلم يذهب إلى مديح النّعال في أنفسها، وإنّما ذهب إلى سباطة أرجلهم وأقدامهم، ونفي الجعودة والقصر عنهم. وقال النّابغة:

رِقاق النّعال طيِّبٌ حُجُزاتُهم يُحَيّون بالرَّيْحان يوم السباسب
يصونون أجساداً قديماً نعيمُها بخالصة الأردان خُضْر المناكب

قال: وبنو الحارث بن سدوس لم ترتبط حماراً قطُّ، ولم تلبس نعلاً قطّ إذا نقبت، وقد قال قائلهم:

ونلقي النّعال إذا نقبت ولا نستعين بأخلاقها
ونحن الذّؤابة من وائل إلينا تمدّ بأعناقها

وأمّا قول الآخر:

يا ليت لي نعلين من جلد الضَّبُع
وشركاً من أُسْتها لا تنقطع
كلّ الحذاء يحتذي الحافي الوَقِع

فهذا كلام محتاج، والمحتاج يَتَجَوَّز.

وأمّا قول النّجاشي لهند بن عاصم:

إذا الله حيّا صالحاً من عباده كريماً فحيّا الله هند بن عاصم
وكلّ سلوليّ إذا ما لقيته سريعٌ إلى داعي النّدى والمكارم
ولا يأكل الكلب السروق نعالهم ولا تنتقي المخَّ الّذي في الجماجم

وقال يونس: كانوا لا يأكلون الأدمغة، ولا ينتعلون إلا بالسّبت.

وقال كثير:

إذا نُبِذَت لم تَطّبِ الكلبَ ريحُها وإن وُضِعت في مجلس القوم شُمَّت

وقال عتيبة بن مرداس، وهو ابن فسوة:

إلى معشر لا يخصفون نعالهم ولا يلبسون السّبت ما لم يُخَصَّر

وإذا مدح الشاعر النعل بالجودة، فقد بدأ بمدح لابسها قبل أن يمدحها. قال الله تبارك وتعالى لموسى: ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى﴾ [طه: ٢١]، وقال بعض المفسرين: كانت من جلد غير ذكيّ، وقال الزّبيري: ليس كما قال، بل أعلمه حقّ المقام الشّريف والمدخل الكريم، ألا ترى أنّ الناس، إذا دخلوا إلى الملوك ينزعون نعالهم خارجاً؟

وهذا الّذي أورده الجاحظ هنا، يدلّ على أنّ عادة العرب لُبس النّعال، والتّفاخر بها، وأنّ لبس الخفاف، كان من عادة الفرس، وأنّ العرب كانوا يلبسونها للحاجة فقط.

أمّا عن الأدلّة الّتي استند إليها المالكيّة، في اشتراط أن يكون الخفّ من جلد، وأن يكون ساتراً لمحلّ القدم، ويُمكن المشيُ عليه، فهي ترجع إلى ما تواتر النّقل به، عن النبيّ ﷺ من فعله وقوله وإقراره، وإجماع الصّحابة رضي الله عنهم، من المسح على الخفّين، مع ما هو معلوم من طبيعة الخفّ، وأنّه الجورب المجلّد ظاهره وباطنه، الّذي كان يُتّخذ للحاجة من شغل أو سفر، مثل ما يتّخذ الجند اليوم، من الأحذية الّتي لا ينزعونها إلاّ عند انتهاء مدّة العمل، إمّا في نهاية الدّوام، أو بعد عدّة أيّام، إذا كان هناك ما يدعو إلى البقاء بها. ويدلّ عليه ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من التّوقيت في المسح، والفرقِ بين المقيم، فيمسح يوماً وليلة، والمسافر فيمسح ثلاثة أيّام، كما هو مذهب الحنفيّة، والشّافعيّة، والحنابلة[1].

ولا بأس من إيراد بعض الآثار الواردة في المسح، وأفضّل أن أسوق ما ذكره الحافظ ابن عبدالبرّ، على جهة الاختصار، حيث أطال في ذلك،

---

(١) ن: الكاسانيّ، بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع (٢٤/١)، النّوويّ، روضة الطّالبين (٤٤/١، ٤٥)، ابن قدامة، المغني (٤٦٤/١).

مع الردّ على من أنكر المسح. فقال رحمه الله[١]: وفيه[٢] الحكمُ الجليلُ الّذي فرّق بين أهل السنّة وأهل البدع، وهو المسح على الخفّين، لا ينكره إلا مخذول أو مبتدع خارج عن جماعة المسلمين؛ أهل الفقه والأثر، لا خلاف بينهم في ذلك، بالحجاز والعراق والشّام وسائر البلدان، إلاّ قوماً ابتدعوا، فأنكروا المسح على الخفّين، وقالوا: إنّه خلاف القرآن، وعسى القرآنُ نسخه! ومعاذ الله أن يخالف رسول الله ﷺ كتابَ الله، بل بيّن مراد الله منه، كما أمره الله عزَّ وجلَّ في قوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، وقال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ الآية. والقائلون بالمسح جمهورُ الصّحابة والتّابعين، وفقهاءُ المسلمين؛ قديماً وحديثاً. وكيف يُتوَهّم أنّ هؤلاء جاز عليهم جهلُ معنى القرآن، أعاذنا الله من الخذلان. روى ابن عيينة والثّوريّ وشعبة وأبو معاوية وغيرهم عن الأعمش عن إبراهيم عن همّام بن الحارث قال: رأيت جريراً يتوضّأ من مطهرة، ومسح على خفّيه! فقيل له: أتفعل هذا؟! فقال: وما يمنعني أن أفعله، وقد رأيت رسول الله ﷺ يفعله. قال إبراهيم: فكانوا؛ يعني: أصحاب عبدالله وغيرهم، يُعجبهم هذا الحديث، ويستبشرون به؛ لأنّ إسلام جرير كان بعد نزول المائدة.

حدّثنا عبدالله بن محمد حدّثنا محمّد بن بكر حدثنا أبو داود حدثنا عليّ بن الحسن الدرهميّ حدثنا أبو داود عن بكير بن عامر بن أبي زرعة ابن عمرو بن جرير، أنّ جريراً بال، ثمّ توضّأ ومسح على الخفّين، فقيل له في ذلك، فقال: ما يمنعني أن أمسح، وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح. قالوا: إنّما كان ذلك قبل نزول المائدة. قال: ما أسلمت إلاّ بعد نزول المائدة!

وروى عن النّبيّ ﷺ المسحُ على الخفّين نحوَ أربعين من الصّحابة، واستفاض، وتواتر، وأتت به الفرق، إلاّ أنّ بعضهم زعم أنّه كان قبل نزول

---

(١) ن: التّمهيد (١١/١٣٤ ـ ١٤٥) بتصرّف.
(٢) يقصد حديث المغيرة بن شعبة في الموطّإ (٧٠).

المائدة، وهذه دعوى لا وجه لها ولا معنى، وقد روي عن الحسن البصري رحمه الله قال: أدركت سبعين رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ كلّهم يمسح على خفّيه. وعمل بالمسح على الخفّين أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ، وسائر أهل بدر، والحديبية، وغيرهم من المهاجرين والأنصار، وسائر الصّحابة، والتّابعين أجمعين، وفقهاء المسلمين في جميع الأمصار، وجماعة أهل الفقه والأثر، في الحضر والسّفر، للرّجال والنّساء، ولم يُرْوَ عن غيرهم منهم خلافٌ، إلاّ شيء لا يثبت عن عائشة، وابن عبّاس، وأبي هريرة، وقد روي عنهم من وجوه خلافه في المسح على الخفّين. وكذلك لا أعلم في التّابعين أحداً يُنكر ذلك، ولا في فقهاء المسلمين إلاّ رواية جابر عن مالك، والرّوايات الصّحاح عنه بخلافه، وهي منكرة يدفعها موطّأه وأصول مذهبه. انتهى بتصرّف.

فإن قيل: كلّ هذا الّذي أوردته هنا، صحيح مسلَّم، لا نعارض شيئاً منه. لكن ثبت أيضاً، أنّ النّبي ﷺ مسح على الجوربين غير المجلّدين، وعلى التّساخين، وهي اللّفائف المتّخذة من القماش. ووضع الشّيخ جمال الدّين القاسميّ، من علماء الشّام رسالة في المسح على الجوربين، أطال فيها جدًّا، وبيّن جواز المسح على الجوربين المعهودين في زماننا. وقد اعتنى بهذه الرّسالة الشّيخ أحمد شاكر رحمه الله، وأيّده فيما ذهب إليه. ثمّ تعزّز ذلك بتخريج الشّيخ ناصر الألبانيّ رحمهم الله لأحاديث الرّسالة، وإتباعه إيّاها بملحق سمّاه تمام النّصح في أحكام المسح، وزيادته على ذلك أحكاماً، أهمّها جواز المسح على النّعلين، وعلى الجورب المخرّق، وهذا كلّه يدلّ على ضعف الشّروط الّتي ذكرها فقهاء المالكيّة. وفي أحسن الأحوال، لا يصحّ دعوى صحّة مذهبهم إلاّ بالجواب عن مضمون ما ورد في هذه الرّسالة؛ لأنّ الصّواب لا يظهر إلاّ بإثبات أدلّته، والردّ على أدلّة المعترضين عليه، وهذا حقّ لا يستطيع منصفٌ تجاهلَه.

ومن أجل ذلك، عقدت فصلاً هنا، أوردت فيه ملخّصاً حول الرّسالة، والردّ على الشّواهد الّتي استدلّ بها المشايخ الثّلاثة.

ملخّص رسالة الشّيخ القاسميّ:

لخّص الشّيخ أحمد شاكر أدلّة الرّسالة في ثلاثة أحاديث، استدلّ بها الشّيخ القاسميّ على جواز المسح على الجوربين، وهي: حديث ثوبان، وحديث المغيرة بن شعبة، وحديث أبي موسى الأشعريّ، وزاد الشّيخ شاكر حديث أنس بن مالك.

أمّا حديث ثوبان، فهو ما رواه أبو داود (١٤٦) عن ثور عن راشد بن سعد عن ثوبان قال: بعث رسول الله ﷺ سريّة، فأصابهم البردُ، فلمّا قدموا على رسول الله ﷺ أمرهم أن يمسحوا على العصائب والتّساخين.

وحديث المغيرة بن شعبة، وهو ما رواه النّسائيّ (١٢٥)، وأبو داود (١٥٩)، والتّرمذيّ (٩٩)، وابن ماجه (٥٥٩) عن وكيع عن سفيان الثّوريّ عن أبي قيس الأوديّ، هو عبدالرّحمٰن بن ثروان عن هزيل بن شرحبيل عن المغيرة بن شعبة، أنّ رسول الله ﷺ توضأ ومسح على الجوربين والنّعلين.

وحديث أبي موسى، هو ما رواه ابن ماجه (٥٦٠) عن عيسى بن يونس عن عيسى بن سنان عن الضحّاك بن عبدالرّحمٰن بن عرزب عن أبي موسى الأشعريّ، أنّ رسول الله ﷺ توضأ ومسح على الجوربين والنّعلين.

وحديث أنس، وهو من زيادة الشّيخ شاكر على القاسميّ، فرواه الدّولابيّ في الكنى والأسماء قال: أخبرني أحمد بن شعيب عن عمرو بن عليّ أخبرني سهل بن زياد أبو زياد الطحان حدّثنا الأزرق بن قيس، قال: رأيت أنس بن مالك أحدث فغسل وجهه ويديه ومسح برأسه، ومسح على جوربين من صوف. فقلت: أتمسح عليهما؟ فقال: إنّهما خفّان، ولكنّهما من صوف[١].

وقد استدلّ المشايخ بهذه الآثار على جواز المسح على الجوربين

---

(١) ن: أحمد شاكر، مقدّمة رسالة المسح على الجوربين (ص٤ ـ ١٢). وسقط من المتن عنده (ومسح برأسه)، واستدركتها من الكنى.

المتّخذين من الصّوف، بل على الجوربين الرقيقين اللّذيْن لا يمنعان وصول الماء، كما ذهب إليه الشّيخ الألبانيّ، وذكر أنّه الأليق برسالة القاسميّ[(١)]، بخلاف الشّيخ شاكر.

وقد صحّح الشّيخ شاكر هذه الأحاديث الثّلاثة، وكذا أثر أنس بن مالك. كما استدلّ الشّيخ القاسميّ بهذه الأحاديث، مع أدلّة أخرى، ومناقشات للمخالفين.

وأرى أن أبدأ بما ذكره القاسميّ رحمه الله، ثمّ أعرّج على ما ذكره الشّيخان الجليلان رحمة الله عليهم.

ذكر الشّيخ القاسميّ أنّ هذه المسألة دليلها الأوّل من القرآن، من عموم المسح في آية الوضوء، فإنّ ظاهرها على قراءة الجرّ، هو المسح على الرّجلين مباشرة، أو بما عليهما من خوف أو جورب، وهو مذهب الإماميّة، وهو مرويّ عن ابن عبّاس وأنس وعكرمة والشّعبيّ وقتادة. وأمّا إذا رجعت قراءة الجرّ إلى قراءة النّصب، فيكون مأخذ الاستدلال بالقرآن عليها من عموم الآيات الآمرة بطاعة الرّسول ﷺ[(٢)].

قلت: كلٌّ من قراءة الجرّ والنّصب متواترتان، وقد أرجع الجمهور رواية الجرّ إلى النّصب، بالأوجه المعروفة لغويًا، كما أشار إليه القاسميّ، وليس هذا محلّ إيرادها. واختار ابن جرير، أنّ قراءة الجرّ تدلّ على المسح على الخفّين[(٣)].

أمّا عموم آيات طاعة الرّسول ﷺ، فذِكرُه هنا من باب التّمهيد للأحاديث الواردة في المسح على الجوربين، وليس فيه شيء يُتوقّف عنده.

ثمّ ذكر أنّ الأحاديث الثّلاثة السّابقة، منها ما يُستفاد المسح من

---

(١) ن: تعليق الألبانيّ على كلام أحمد شاكر، م س (ص١٣ ـ ١٤).

(٢) ن: م س (ص٢١، ٢٢).

(٣) ن: جامع البيان في تأويل القرآن (١٠/٦٢ ـ ٦٤) بتحقيق: محمود وأحمد شاكر.

عمومها وإطلاقها، كحديث ثوبان، في المسح على التّساخين، ومنها ما ورد نصًّا في الجوربين، كحديث المغيرة وحديث أبي موسى الأشعريّ. ونقل عن ابن الأثير، أنّ التّساخين هي كلّ ما يُسخَّن به القدم، من خفّ وجورب ونحوهما[١].

قلت: أمّا كلام ابن الأثير، فلم أجده بهذا اللّفظ في النّهاية، بل تكلّم عن العصائب والتّساخين في ثلاثة مواضع، وهي:

الموضع الأوّل: قال[٢]: «تسخن، فيه: أمرهم أن يمسحوا على التّساخين. هي الخفاف، ولا واحد لها من لفظها. وقيل واحدها تسخان، وتسخين، وتسخن، والتّاء فيها زائدة. وذكرناها هاهنا، حملاً على ظاهر لفظها. قال حمزة الأصفهاني: أمّا التّسخان فتعريب تشكن، وهو اسم غطاء من أغطية الرّأس، كان العلماء والموابذة[٣] يأخذونه على رؤوسهم خاصّة. وجاء في الحديث ذكر العمائم والتّساخين، فقال من تعاطى تفسيره: هو الخفّ حيث لم يعرف فارسيّته».

أمّا **الموضع الثّاني**: فهو قول ابن الأثير[٤]: «وفي الحديث أنّه أمرهم أن يمسحوا على المشاوذ والتّساخين، التّساخين: الخفاف، ولا واحد لها من لفظها. وقيل: واحدها تسخان وتسخين. هكذا شرح في كتب اللّغة والغريب. وقال حمزة الأصفهاني في كتاب الموازنة: التّسخان تعريب تشكن، وهو اسم غطاء من أغطية الرّأس، كان العلماء والموابذة يأخذونه على رؤوسهم خاصّة دون غيرهم. وجاء ذكر التّساخين في الحديث، فقال من تعاطى تفسيره: هو الخفّ حيث لم يعرف فارسيّته، وقد تقدّم في حرف التّاء».

---

(١) ن: (ص٢٣).

(٢) ابن الأثير، النّهاية في غريب الحديث والأثر (٥٠١/١).

(٣) الموابذة: جمع الموبذان، وهو لفظ فارسي، بمثابة قاضي القضاة. ن: لسان العرب، مادّة (موبذ).

(٤) (٨٩٢/٢).

أمّا الموضع الثّالث: فقال[١]: «والعمائم تيجان العرب، وتسمّى العصائب واحدتها عصابة. ومنه الحديث أنّه رخّص في المسح على العصائب والتّساخين، وهي كلّ ما عصّبت به رأسك؛ من عمامة، أو منديل، أو خرقة».

فليس في كلام ابن الأثير شيء ممّا ذكره القاسميّ، بل هو عكس كلامه تماماً، فمرّة قصر التّساخين على الخفاف، وقال: هو الموجود في كتب اللّغة والغريب، ثمّ حقّق أنّه لفظ فارسيّ، وتفسير من فسّره بالخفّ، هو من تعاطي من لم يعرف أصله الفارسيّ.

وإذا كانت التّساخين هي كلّ ما عصّبت به رأسك؛ من عمامة، أو منديل، أو خرقة، يكون عطفها على العصائب من عطف النّوع على نوع آخر مخالف له، وإن شاركه في الجنس، فلا يرد عليه أنّه من عطف الشيء على نفسه.

وعلى هذا الأساس لا يصلح حديث ثوبان، على فرض صحّته، أن يكون دليلاً من أدلّة المسألة، ويبقى النّظر في حديثي المغيرة وأبي موسى، وأثر أنس بن مالك.

ذكر ما ورد على الأحاديث الثّلاثة من (الشُّبَهِ) والجواب عنها[٢]:

الشّبهة الأولى: تكلّم الشّيخ القاسميّ عن حديث ثوبان، وذكر أنّ أحمد أعلّه؛ بكون راشد بن سعد لم يسمع من ثوبان. وأجاب عن هذه (الشّبهة)، بأنّها جارية على مذهب من يشترط اللّقاء، وهي المسألة المشهورة بين مسلم وشيخه البخاريّ. وإذا تقرّر أنّ اشتراط اللّقاء مذهب مرجوح، فيُكتفى بالنّظر في رجال السّند، ولمّا أثبت التّحقيق أنّه لا جرح فيهم، ولا علّة ظاهرة فيه، فالحديث مستوفي شروط الحسن على أقلّ درجاته. ولهذا

---

(١) (٤٨٢/٣).

(٢) هذا العنوان من وضع الشّيخ القاسميّ، ووضعت كلمة الشّبه بين قوسين؛ لأنّني لا أوافقه على الوصف.

خرّجه الإمام أحمد في مسنده معوّلاً على الاحتجاج به، وسكت عنه أبو داود، وما سكت عنه فهو صالح للاستدلال به[١].

وزاد الشّيخ الألبانيّ، أنّ هذا الخلاف في اشتراط اللّقاء غير وارد هنا؛ لأنّ إمكان لقاء راشد بن سعد لثوبان متحقّق، لِمَا ذكره البخاريّ من شهود راشد لوقعة صفّين، وقد كانت في سنة ٣٦هـ، ووفاة ثوبان سنة ٥٤هـ، فقد عاصره ١٨ عاماً. وهو ثقة دون مخالف، ولم يُرْمَ بتدليس، فينتج عنه أنّ عنعنته محمولة على الاتّصال، وتعليل من علّله مردود؛ لأنّه قائم على مذهب من يشترط اللّقاء، وهو مذهب مرجوح. وممّا يقوّيه أيضاً، أنّ البخاريّ أثبت سماع راشد من ثوبان[٢].

وقال الشّيخ شاكر في مقدّمة الرّسالة[٣]: «وأمّا تعليل الإمام أحمد هذا الحديث بالانقطاع، بين راشد وثوبان، فقد نقله ابن أبي حاتم في المراسيل عن عبدالله بن أحمد بن حنبل عن أبيه قال: «لم يسمع راشد بن سعد من ثوبان». لكنّه يعارض هذا، أنّ البخاريّ جزم في التّاريخ الكبير، بأنّه سمع منه، فقال في ترجمته: «سمع ثوبانَ ويعلى بن مرّة»، وكفى بهذا حجّة في إثبات سماعه من ثوبان».

والحديث صحّحه الألبانيّ أيضاً، في تخريج أبي داود (١٣٤)، والأفضل أن يقف القارئ على نصّ التّخريج كاملاً؛ ليقف على مستوى الجهد المبذول لإنقاذ الحديث من الضّعف، ثمّ نُعْقِب الجميع بما منّ الله به علينا، من ردّ ونقد.

قال الألبانيّ: «قلت: إسناده صحيح، وكذا قال النّوويّ، وصحّحه الحاكم والذّهبيّ والزّيلعيّ. ثمّ ذكر إسناده، وقال: وهذا إسناد صحيح، رجاله رجال البخاريّ، غير راشد بن سعد، وهو ثقة، وكذا قال النّوويّ

---

(١) (ص٢٥ ـ ٢٧).

(٢) ن: هامش (ص٢٥).

(٣) ن: (ص٥).

(٤٠٨/١): «إسناده صحيح»، وأعلّه الحافظ في التّلخيص (٤٢٦/١) بقوله: «وهو منقطع»! وكأنّ مستنده في ذلك، ما ذكره في ترجمة راشد هذا من التّهذيب، فقال: «وقال أبو حاتم والحربيّ: لم يسمع من ثوبان، وقال الخلاّل عن أحمد: لا ينبغي أن يكون سمع منه». ونقل الزّيلعيّ (١٦٥/١) قول أحمد هذا، وزاد في آخره: «لأنّه مات قديماً»، ثمّ تعقّبه بقوله: «وفي هذا القول نظر، فإنّهم قالوا: إنّ راشداً شهد صفّين مع معاوية، وثوبان مات سنة أربع وخمسين، ومات راشد سنة ثمان ومائة، ووثّقه ابن معين وأبو حاتم والعجليّ ويعقوب بن شيبة والنّسائيّ، وخالفهم ابن حزم، والحقّ معهم». والحديث أخرجه البيهقيّ (٦٠/١) من طريق المؤلّف، والحاكم (١٦٩/١) من طريق أحمد بن حنبل، وهو في المسند (٢٧٧/٥) بهذا السّند، ثمّ قال الحاكم: «صحيح على شرط مسلم»! ووافقه الذّهبيّ! وقد وهما، قال الزّيلعيّ متعقّباً الحاكم: «وفيه نظر، فإنّ ثوراً لم يرو له مسلم، بل انفرد به البخاريّ، وراشد بن سعد لم يحتجّ به الشّيخان». وللحديث عند أحمد (٢٨١/٥) من طريق آخر عن ثوبان، فيه عتبة أبو أميّة الدّمشقيّ، قال الحسينيّ: «مجهول، كما في الكنى من التّعجيل» اهـ كلام الألبانيّ بتمامه.

مناقشة الجواب عن حديث ثوبان:

أمّا ربط الشّيخ القاسميّ عدم سماع راشد بن سعد من ثوبان، بالمسألة الشّهيرة بين البخاريّ ومسلم، وموافقة الشّيخين شاكر والألبانيّ له في ذلك، فممّا لا ينقضي منه العجبُ، على اعتبار أنّ هذه المسألة معروفة عن البخاريّ كثيراً، وشيخه عليّ بن المدينيّ[1]، ولا تعلّق لها بالإمام أحمد، حتّى ترد على تعليله للحديث. وممّا يقوّي ذلك أنّ الحافظ ابن حجر أعلّ أيضاً، هذا الحديث بالانقطاع، ولم يستدرك على أحمد ما استدركه عليه المشايخ الثّلاثة؛ لعلمه بأنّه لا رابط بينهما.

---

(١) ن: خالد منصور الدريس، موقف البخاريّ ومسلم من اشتراط اللّقيا والسّماع في السّند المعنعن بين المعاصرين (ص٨٩).

أمّا قول البخاريّ[١]: «راشد بن سعد الحمصي المقرَئيّ، سمع ثوبان ويعلى بن مرة، وعن جبلة بن الأزرق، روى عنه ثور. قال حيوة: حدّثنا بقيّة عن صفوان بن عمرو: ذهبت عين راشد يوم صفّين. وقال إسماعيل بن عيّاش عن صفوان عن راشد بن سعد الحيرانيّ»، فلعلّه تصحّف (عن ثوبان ويعلى بن مرّة) إلى (سمع ثوبان ويعلى بن مرّة)، وفي العبارة ما يدعمه. ويقوّيه ما أورده الحافظ ابن حجر، في ترجمته من تهذيب التّهذيب، قال[٢]: «راشد بن سعد المقرائي، ويقال الحيرانيّ الحمصيّ. روى عن ثوبان، وسعد بن أبي وقّاص، وأبي الدّرداء، وعمرو بن العاص، وذي مخبر الحبشيّ، وعتبة بن عبد، وعوف بن مالك، ومعاوية، ويعلى ابن مرّة، والمقدام بن معدي كرب، وأنس، وعبدالله بن بسر، وأبي أمامة، وابن عامر عبدالله بن لُحَيّ الهوزنيّ، وعبدالرّحمٰن بن جبير بن نفير، وغيرهم. وعنه حَريز بن عثمان، وصفوان بن عمرو، ومعاوية بن صالح الحضرميّ، وعليّ بن أبي طلحة، وثور بن يزيد، وأبو بكر بن أبي مريم، وغيرهم. قال الأثرم عن أحمد لا بأس به، وقال الدّارميّ عن ابن معين ثقة، وكذا قال أبو حاتم، والعجليّ، ويعقوب بن شبية، والنّسائي، وقال ابن المدينيّ عن يحيى بن سعيد: هو أحبُّ إلي من مكحول، وقال المفضّل الغلابي: من أثبت أهل الشّام، وقال ابن سعد كان ثقة، مات سنة ١٨٠[٣]. وقال الدّارقطنيّ: لا بأس به، إذا لم يحدّث عنه متروك، وله ذكر في الجهاد من صحيح البخاريّ. قلت: وذكره ابن حبّان في الثّقات، وقال مات سنة (١٣)[٤] وكذا أرّخه أبو عبيد، وخليفة، والحربيّ، وابن قانع. وقال أبو حاتم، والحربيّ: لم يسمع من ثوبان. وقال الخلال عن أحمد: لا ينبغي أن يكون سمع منه، وقال أبو زرعة: راشد بن سعد عن سعد بن أبي وقاص مرسل. قلت: وفي روايته عن أبي الدّرداء نظرٌ، وذكر الحاكم

---

(١) التّاريخ الكبير (٣/٢٩٢).
(٢) (٣/١٩٥، ١٩٦).
(٣) هكذا، وهو خطأ، وقد تقدّم عن الزّيلعيّ أنّه سنة ١٠٨هـ.
(٤) أي: بعد المائة. ن: ابن حبّان، الثّقات (٤/٢٢٣).

أنّ الدّارقطنيّ ضعّفه، وكذا ضعّفه ابن حزم، وقد ذكر البخاريّ أنه شهد صفّين مع معاوية» انتهى بتمامه.

قلت: روى البخاريّ عن حيوة حدّثنا بقيّة عن صفوان بن عمرو ذهبت عين راشد يوم صفّين. واستفاد منه الحافظ أنّه شهدها، ويظهر لي أنّ بينهما فرقاً، فيُحتمل أنّه تأريخ لذهاب بصره بالحادثة، لا أنّه شهدها. فاشتبه الأمر على الشّيخين شاكر والألبانيّ، فظنّاه كبيراً، وبنيا عليه تحقّق إمكان اللّقاء، إذ كان بين وفاة ثوبان وصفّين ١٨ عاماً، وهي مدّة كافية لتحقُّق اللّقاء. لكن عارضه قول ثلاثة من أئمّة الحديث؛ أحمد، وأبي حاتم، والحربيّ أنّه لم يسمع من ثوبان. بل قال أحمد: لا ينبغي أن يكون سمع منه، وهذا قطع باستبعاد اللّقاء، ويؤكّد في الوقت نفسه أنّه لم يشهد صفّين، كما فهمه ابن حجر. ويزيده تأكيداً قول أبي زرعة: راشد بن سعد عن سعد بن أبي وقّاص مرسل، وقد توفّي سعد سنة ٥٤هـ على أقلّ ما ذكر[١]، فإذا كان لم يسمع من سعد، مع احتمال اللّقاء، فهذا يدلّ على خطأ البناء على شهوده صفّين، فيكون الحديث منقطعاً. ولهذا قال الحافظ في التّلخيص: منقطع. ويُستشفّ من كلام الحافظ، أنّه تحفّظ من كلام البخاريّ، فأورده في آخر الكلام، بعد تقديمه ما يخالفه.

فإذا تأكّد أنّ راشداً لم يسمع من ثوبان، لم يبق مجال لقول الشّيخ ناصر، أنّ الحديث صحّحه الحاكم ووافقه الذّهبيّ، . . . إلى آخر ما ذكره؛ لأنّه لو ضعّف هو الحديث، لم يبال بجميع هؤلاء[٢]، بل لا يتورّع بعض المتعصّبين له، مِن رفعه على الأئمّة، ووقوفه رحمه الله على ما لم يقفوا عليه[٣]!!

---

(١) ن: ابن عبدالبرّ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب (١/١٨٣).

(٢) كنت شرعت، منذ فترة في جمع بعض الشّواهد من الصّحيحة للشّيخ الألبانيّ على جرأته في ردّ كلام كبار علماء الحديث المتقدّمين، وعدم تهيّبه لمخالفتهم فيما قرّروه، بحجّة مخالفته للقواعد، لكن انشغالي بالتّعليم حال بيني وبين المتابعة!

(٣) ن: ما قاله تلميذه عليّ حسن، في مقدّمته على نكت ابن حجر على نزهة النّظر. (ص٣٩).

أمّا الأثر الثّاني، فهو حديث المغيرة بن شعبة. وأهمّ ما وجّه له هو الشّذوذ، كما نقل ذلك أبو داود بعد روايته له، قال: «كان عبدالرّحمٰن بن مهدي لا يحدّث بهذا الحديث؛ لأنّ المعروف عن المغيرة، أنّ النّبيّ ﷺ مسح على الخفّين. قال أبو داود: وروي هذا أيضاً عن أبي موسى الأشعري عن النّبيّ ﷺ، أنّه مسح على الجوربين، وليس بالمتّصل، ولا بالقويّ. ومسح على الجوربين عليّ بن أبي طالب، وابن مسعود، والبراء بن عازب، وأنس بن مالك، وأبو أمامة، وسهل بن سعد، وعمرو بن حريث، وروي ذلك عن عمر بن الخطّاب وابن عبّاس».

وردّ الشّيخ القاسميّ هذه العلّة من وجوه:

أوّلاً: أنّها مقابَلة بتصحيح التّرمذيّ له، فقد قال بعد تخريجه له: هذا حديث حسن صحيح، وتصحيحه مقدَّم على تضعيف غيره؛ لأنّ التّرمذيّ متأخِّر عمّن ضعّفه، فوقف على ما جعله يُصحّحه، وكذا صحّحه ابن حبّان، وهو ممّن سبر واستقرأ.

الثّاني: ما نقله عن ابن التّركمانيّ، من أنّ الحديث خرّجه أبو داود وسكت عنه، وصحّحه ابن حبّان والتّرمذيّ، وأنّ أبا قيس وهزيل في السّند وثّقهما العجليّ، والأوّل منهما وثّقه ابن معين، والاثنان أخرجا لهما البخاريّ. ثمّ إنّهما رويا أمراً زائداً بطريق مستقلّ غير معارض، ممّا ينفي عنهما الشّذوذ.

والوجه الثّالث: هو بحثه في التّعليل بالشّذوذ في نفسه، من ناحية علم المصطلح، وردّه كونَه علّة مطلقاً، بل بالتّفصيل الّذي ذكره عن النّوويّ. ثمّ نقل عن ابن دقيق العيد، في الاقتراح الخلاف في اعتبار الشّذوذ، على اعتبار أنّ هذا النّوع من التّعليل غير جار على أصول الفقهاء، لينتهي إلى القول بأنّ هذا التّعليل بالشّذوذ راجع إلى أمر ظنّي، يختلف فيه اجتهاد المجتهدين.

الوجه الرّابع: ذكر فيه عدّة أمور، تعقيباً على كلام النّوويّ في المجموع، ولا يستقلّ واحد منها للنّظر فيه. وأهمّ ما ذكره، أنّ الحديث

احتجّ به الأئمّة، وتلقّوه بالقبول منهم أبو حنيفة، والشّافعيّ، وأحمد، وإسحاق، وداود، وابن حزم، وهو من طرق معرفة صحّة الأحاديث[(١)].

هذا ما ذكره الشّيخ القاسميّ، أمّا الشّيخُ شاكر فأكّد، أنّ رواية هزيل بن شرحبيل ليست زيادة على ما رواه أصحاب المغيرة عنه، من المسح على الجوربين؛ لتعدّد الرّوايات عنه، فبعضهم روى عنه المسح على الخفّين، والبعض الآخر المسح على العمامة، والبعض المسح على الجوربين، والمغيرة صحب النّبيّ ﷺ عدّة سنين، فمن المعقول أن يشهد منه وقائع متعدّدة.

ثمّ ذكر ما قاله المباركفوريّ في تحفة الأحوذيّ، من تضعيف الحديث بسبب مخالفة أبي قيس لأصحاب المغيرة، وأنّه لو روى المسح على الخفّين والجوربين والنّعلين، لصحّ أن يقال روى أمراً زائداً، لكنّه لم يفعل ذلك. وتعقّبه الشّيخ شاكر، بأنّ هذا سهو من صاحب التّحفة، والصّواب أنّ الزّيادة الّتي اعترضوا بها عليه، أنّه روى حكماً آخر زائداً على ما رواه غيره، ولم ينف رواية المسح على الخفّين، وهذا واضح!

ثمّ ختم كلامه عن حديث هزيل، بأنّه قد توبع من عمل الصّحابة، فلم يَرْوِ حكماً شاذًا لم يقل به أحد، بل روى ما ثبت عملُ الصّحابة به[(٢)].

أمّا الشّيخ ناصر الدّين الألبانيّ، فلم يخالف صنيع الشّيخين قبله، بل أقرّهما على تصحيح الحديث، وقال[(٣)]: «وحديث المسح على الجوربين صحيح سالم من الشّذوذ، كما تقدّم بيانه، لذلك فلا مجال للأخذ بتشكيك من وهم، ورمى الحديث بالشّذوذ، فهو حديث صحيح محفوظ، اتّفق المحدّثون على سلامته!».

---

(١) ن: م س (ص٢٩ ـ ٤٠) في ذكر هذه الوجوه الأربعة.

(٢) ن: (ص٩ ـ ١١).

(٣) ن: هامش (ص٣٤).

وثمّن ما ذكره الشّيخ شاكر، عن تعدّد الواقعة، وزاد أنّه على طرد تعليل الإمام مسلم لهذا الحديث بالمخالفة، يكون ما أخرجه من المسح على العمامة شاذًا أيضاً، بل هو بالشّذوذ أولى؛ لأنّ روايته زيادة في نفس حديث الجماعة في السّفر، وليس ذلك في حديث هزيل[1].

أمّا في الإرواء فقال: «بل فيه زيادة عليه، والزّيادة من الثّقة مقبولة، كما هو مقرّر في المصطلح، فالحقّ أنّ ما فيه حادثةٌ أخرى غير الحادثة الّتي فيها المسح على الخفّين، وقد أشار لهذا العلاّمة ابن دقيق العيد، وقد ذكر قوله في ذلك الزّيلعيّ في نصب الرّاية، ونقلته في صحيح أبي داود (١٤٧) فراجعه».

قلت: راجعته، فلم أجد فيه شيئاً زائداً على ما ذكره، وعلى ما ذكره الشّيخ شاكر في تقديمه لرسالة القاسميّ. وكلّ ما أضافه، أنّ له شاهداً من حديث أبي موسى، وسيأتي الحديث عنه بعد الانتهاء من مناقشة حديث المغيرة هذا.

مناقشة الجواب عن حديث المغيرة:

هذه حجج المدافعين عن صحّة الحديث، عرضناها بكلّ أمانة، ولم نترك حجّة لهم على تقوية الحديث إلاّ وأوردناها، فهل واقع هذا الحديث كما ذكر المشايخ الثّلاثة؟

لقد استهان مصحّحو الحديث بكلام من ضعّفه من جهابذة الحديث، وقالوا: نحن نتمسّك بالقواعد، ولا تأسرنا آراء الرّجال، وقد اشتركوا في هذا المعنى، وتحمّسوا له، حتّى أبَوْا تفهّم نقد الحفّاظ، ورأوه تقليداً لكلام الرّجال، تبع فيه الآخِر الأوّل!

أمّا ما قاله القاسميّ، في **جوابه الأوّل**: فهو مردود؛ لأنّ من ضعّفه أكثر وأعلم بالعلل من التّرمذيّ، ففي جملة من ضعّف الحديث، حسبما نقله

---

(١) ن: هامش (ص٣٠ ـ ٣١).

ابن القيّم[١]، النّسائيّ، ومسلم بن الحجّاج، وأحمد، وابن المدينيّ، وابن معين، زيادة على ابن مهدي والثّوريّ، ولا يشكّ عارف بمراتب العلماء، في كون هؤلاء أقعد بمعاني علل الحديث من التّرمذيّ وابن حبّان، بل هذان معروفان بالتّساهل[٢].

أمّا **الجواب الثّاني**: فليس الكلام في ثقة هزيل وأبي قيس، بل لو كانا ضعيفين، أو أحدهما، لعُدّ الحديث بذلك منكَراً، بل ضعف الحديث يرجع إلى المخالفة، والمتقرّر في فنّ المصطلح، أنّ الثّقة إذا خالف من هو أكثر أو أحفظ منه، يكون حديثه شاذًا غير محفوظ، ويُردّ به الحديث، ولنا عودة إلى هذا الوجه.

أمّا ما ذكره في **الجواب الثّالث**: ممّا هو امتداد لهذا الجواب وتعلّق بالخلاف فيه، فليس بشيء؛ لأنّه من مزاحمة غير أهل الفنّ لأهله في فنّهم، وهو غير معتبر؛ لأنّ المعتبر اتّفاق كلّ أهل فنّ أو خلافهم، أمّا غيرهم، مهما كانوا، فلا يعتبرون في وفاق أو خلاف. وأشار الألبانيّ إلى الاعتراض على هذا المعنى، لكنّه لم يبسطه بما فيه كفاية، حفاظاً على وحدة الصفّ[٣]!

أمّا **الجواب الرّابع**: فهو تصحيحه الحديث، لتلقّي الفقهاء له بالقبول، وهذا الجواب وإن خالفه فيه الألبانيّ[٤]، فإنّه لم يتحقّق هنا؛ لأنّ التلقّي بالقبول الّذي تكلّموا فيه، أن ينقسم النّاس في الحديث، إلى مصحّح له عامل بمضمونه، وإلى مضعّف له عامل بمضمونه، مثل حديث معاذ بن جبل في القضاء، فيتّفقون على العمل به. أمّا هذا الحديث فلم يتحقّق فيه ذلك؛ لأنّ بعض النّاس على تضعيفه، وترك العمل بمضمونه، كما هو مذهب الإمامين مالك والشّافعيّ، وجمهور المحدّثين، وبعضهم على

---

(١) ن: م س (ص٧ ـ ٩).

(٢) وضعّف هذا الجواب الألبانيّ أيضاً. ن: هامش (ص٣٠).

(٣) ن: هامش (ص٣٣، ٣٤).

(٤) (ص٣٨).

تصحيحه والعمل به، كما يشير إليه كلام التّرمذيّ، لكن مع تطريق التّأويل إليه، بحمل الجوربين على الثّخينين، وبعضهم على تضعيفه والعمل به، بحمل الجورب على معنى الخفّ؛ لأنّ القياس يوجبه، وإيجاب القياس له، بمعنى أنّه يشبه الخفّ، في كونه يمكن المشي عليه. فأين دعوى التّلقّي بالقبول؟ ومع ذلك فلا أحد وافق الألبانيّ والقاسميّ، في جواز المسح على الجورب الرّقيق، فيكون هذا الرّأي شاذًّا غير محفوظ.

أمّا ما ذكره الشّيخان الألبانيّ وشاكر، فهو بسط للجواب الثّاني، وخلاصة ما فيه، أنّ رواية هزيل أو أبي قيس ليست زيادة، بل هي روايةٌ واقعة أخرى غير رواية أصحاب المغيرة عنه. وعزّزه الألبانيّ، بأنّ رواية هزيل ليس فيها ذكر السّفر، فيتأكّد كونُها واقعة أخرى، غير أصل حديث المغيرة في السّفر.

ولست أدري ما الّذي دفع الألبانيّ إلى اقتحام هذا الظنّ، فجعل حديث هزيل في غير السّفر، إذ كان الحديث خالياً من نفيه أو إثباته؟ والأقرب إلى الصّواب ظنّ جماعة الحفّاظ، أنّ الحديث حديث المغيرة في السّفر، على كثرة من رواه عنه كذلك، فإذا تفرّد عنه راوٍ، وأثبت حالة غير السّفر، أمكن أن يقال إنّها واقعة أخرى، مع قوّة الظنّ بخطئه، فما بالك إذا كان ذكر السّفر منعدماً، فهذا لا شكّ أنّه يعود إلى الرّواية الّتي أثبتته، ويصحّ ظنّهم بأنّه شاذٌّ.

أمّا تعقّب الشّيخ شاكر المباركفوريَّ، في معنى الزّيادة الّتي يُردّ بها حديث المنفرد، فعلى ما ادّعاه له من الوضوح، فهو غير واضح، بل الوضوح في كلام المتعقَّب عليه. وحقيقة الزّيادة الّتي يُرَدّ بها الحديث، على ما قرّره المباركفوريّ، لو أنّ الرّاوي روى أصل الحديث مع الزّيادة، لقيل إنّه حافظ انفرد بالزّيادة، أمّا روايته للحديث بلفظ (الجوربين)، ورواية الجماعة (الخفّين)، فهي مخالفة لما رواه الجماعة، يترتّب عليها حكمٌ آخرُ زائدٌ، وتتضمّن نفي المسح على الخفّين.

وهذا الّذي قرّره الشّيخ شاكر هنا، من أمر الزّيادة يخالف ما قرّره في

الباعث الحثيث، فقد قال هناك[١]: «فإذا روى الثّقة العدل حديثاً، وزاد فيه زيادة لم يروها غيره من العدول الّذين رووا نفس الحديث، أو رواه الثّقة العدل نفسه مرّة ناقصاً، ومرّة زائداً، فالقول الصّحيح الرّاجح أنّ الزّيادة مقبولة، . . .». فتبيّن من هذا الإيضاح، أنّ ما رواه هزيل ليس من الزّيادة في شيء، بل هو رواية حديث آخر، ولهذا حكم عليها المحدّثون بالمخالفة، والله أعلم.

أمّا قول الشّيخ شاكر، بأنّ هزيلاً لم يرو حكماً شاذًّا لم يقل به أحد، بل هو متابع بعمل الصّحابة الّذين ذكرهم التّرمذيّ، فهذا ليس تصحيحاً للحديث، بل هو احتجاج بعمل بعض الأصحاب، وسنرجئه إلى الكلام على أثر أنس رضي الله عنه.

وبهذا التّحقيق يتبيّن لنا، بتوفيق الله ومنّته، أنّ حديث هُزَيْل هَزيلٌ، وأنّ كلام الشّيخ الألبانيّ الّذي أوردناه سابقاً، (وحديث المسح على الجوربين صحيح سالم من الشّذوذ، كما تقدّم بيانه، لذلك فلا مجال للأخذ بتشكيك من وهم، ورمى الحديث بالشّذوذ، فهو حديث صحيح محفوظ، اتّفق المحدّثون على سلامته)!! كلامُ متجاهلٍ لما هو منقول عن جهابذة الحفّاظ، فلا حول ولا قوّة إلاّ بالله.

ورحم الله أبا الحسين مسلم بن الحجّاج القشيريّ، لمّا قال[٢]: «لا يُترك ظاهرُ القرآن بمثل أبي قيس الأوديّ، وقيس بن هزيل»، فما أعقله وأفقهه.

وقال النّسائيّ: ما نعلم أحداً تابع أبا قيس على هذه الرّواية، والصّحيح عن المغيرة أنّ النّبيّ ﷺ مسح على الخفّين.

أمّا الأثر الثّالث، فهو حديث أبي موسى الأشعريّ، ودرأ عنه القاسميّ الضعف، بأنّ من نفى سماع الضحّاك بن عبدالرّحمٰن من أبي موسى، فهو على

---

(١) ن: الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث (ص٦٠ ـ ٦١). ون: مذاهب العلماء في زيادة الثقة في المتن، الأحدب، أسباب اختلاف المحدّثين (١/٣٥٣ ـ ٣٦٧).

(٢) ن: مقدّمة المسح على الجوربين (ص٨).

مذهب من يشترط الاتّصال لثبوت السّماع! وعلى فرض تسليمه، فهو معارض بثبوته، كما ذكره عبدالغنيّ في الكمال. وابن سنان وإن ضُعِّف فقد وثّقه ابن معين، وهو ممّن يُكتب حديثه كما قال في الميزان، وعلى كلّ حال هو صالح للاعتبار، خاصّة مع تقوّيه بالحديثين السّابقين، وتعضّد بقول الصّحابة، والأكثر من قول العلماء، والقياس، وتلقّي الأمّة لمضمونه بالقبول(١).

وأضاف الشّيخ شاكر، أنّ البخاريّ سكت عن هذا الحديث، ولو كان ضعيفاً لأبان عنه، ولم يذكر له علّة، فيُستفاد منه أنّ مقبول عنده. وأمّا دعوى الانقطاع بين الضّحّاك بن عثمان(٢) وأبي موسى، فقد ردّها البخاريّ بإثبات سماعه منه، وهو الحجّة في هذا(٣).

أمّا الشّيخ الألبانيّ، فقال في تخريج أبي داود الكبير، تعقيباً على كلام المصنّف(٤): «انقطاعه غير مسلَّم، ثمّ هو قويّ بما قبله»؛ يقصد حديث المغيرة. ثمّ أورد ما ساقه القاسميّ، وقال(٥): «الحقّ أنّ عيسى بن سنان ضعيف عند جمهور المحدّثين من قبل حفظه، دون أن يُتّهم، فمثله قد يكون حسن الحديث، إذا توبع أو كان له شاهدٌ. وأمّا سماع الضّحّاك من أبي موسى، فهو الظّاهر؛ لأنّ المثبت مقدّم على النّافي، وكأنّه لذلك ذكر له المزيّ في التّهذيب رواية عن أبي موسى، وتبعه الحافظ في تهذيبه، ولو كانا يريان عدم سماعه منه، لقالا بعد أن ذكرا روايته عنه: ولم يسمع منه، فالحديث قويّ بشاهده الّذي قبله».

مناقشة الجواب عن حديث أبي موسى:

حديث أبي موسى رواه أبو داود في سننه معلّقاً، وقال: وليس بالمتّصل ولا بالقويّ. وبيّن البيهقيّ العلّة بأنّ الضّحّاك بن عبدالرّحمٰن

---

(١) ن: (ص٤٨ ـ ٤٩).
(٢) ورد كذلك في بعض التّراجم، ولعلّه نسب إلى جدّه.
(٣) ن: (ص١١ ـ ١٢).
(٤) ن: تخريج أبي داود، قسم الصّحيح (١٤٨/٢٧٦/١).
(٥) م س (٢٧٧/١).

لم يثبت سماعه من أبي موسى، وعيسى بن سنان ضعيف لا يُحتجّ به[١].

أمّا عيسى بن سنان، فالأمر فيه كما قال الألبانيّ؛ من ضَعْفه دون تهمة بالتّرك[٢].

أمّا سماع الضحّاك من أبي موسى، فقد اعتمد من أثبتها على قول البخاريّ، وقد جاء في ترجمته له[٣]: «الضحّاك بن عبدالرّحمٰن بن عرزب الأشعريّ، سمع أبا موسى وعبدالرحمٰن بن غنم. روى عنه مكحول، ويقول ابن عرزم. حدّثنا إسماعيل عن أخيه عن سليمان عن يحيى بن سعيد، وصالح بن عجلان: هذا نسخة كتاب عمر بن عبدالعزيز، أنّ الضحّاك بن عثمان بن عرزم عامل دمشق.

حدّثنا علي نا أبو الوليد[٤] نا يحيى بن عبدالعزيز عن عبدالله بن نعيم، وحدّثنا الضحّاك بن عبدالرّحمٰن بن عرزب الأشعريّ، سمع أبا موسى قال: كتب النّبيّ ﷺ لأبي عامر. حدّثنا سعيد بن سليمان نا عيسى بن يونس نا عيسى بن سنان عن الضحّاك بن عبدالرحمٰن بن عرزب عن أبي موسى في المسح، تابعه معلّى. نا عيسى حدّثنا فضل بن يعقوب نا زيد بن يحيى نا عبدالله بن العلاء الرّبعي: سمعت الضحّاك بن عبدالرحمٰن بن عرزب على منبر دمشق نا أبو هريرة سمع النّبيّ ﷺ».

أمّا أبو حاتم فقال[٥]: «روى عن أبي موسى الأشعريّ مرسل». وهو

---

(١) ن: م س.

(٢) ابن أبي حاتم، الجرح والتّعديل (٦/٢٧٧)، العجليّ، الثّقات (٢/١٩٩)، الذّهبيّ، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة (٢/١١٠)، ابن حجر، تهذيب التّهذيب (٨/١٨٩).

(٣) التّاريخ الكبير (٤/٣٣٣).

(٤) هكذا، وفي التّاريخ الأوسط (الوليد بن مسلم) كما سيأتي، وهو كذلك في تاريخ دمشق (٦٤/٣١٨).

(٥) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل (٤/٤٥٩).

مخالف لتصريح آخر للبخاريّ أقوى من هذا، وقد أشار إلى طرفه، عن عليّ حدثنا الوليد بن مسلم حدّثني يحيى بن عبدالعزيز عن عبدالله بن نعيم حدّثني الضحّاك بن عبدالرّحمٰن بن عرزب الأشعريّ، أنّ أبا موسى حدّثهم قال: لما هزم الله هوازن بحنين، عهد النبيّ ﷺ لأبي عامر، فأدرك ابن دريد بن الصمّة أبا عامر فقتله، وشدّ أبو موسى الأشعريّ على ابن دريد فقتله، فقال: اللّهمّ عبدَك عبيدَ أبا عامر، اجعله في الأكثرين يوم القيامة[١]. وحجّة من ينفي السّماع، في تقديري، ما ذُكر في وفاة أبي موسى، فقد حكى البغويّ أنّه مات سنة اثنتين، وقيل: أربع وأربعين، وهو ابن نيّف وستّين. قال الحافظ ابن حجر: بالأوّل جزم ابنُ نُمير وغيره، وبالثّاني: أبو نعيم وغيره. وقال أبو بكر بن أبي شيبة: عاش ثلاثاً وستّين، وقال الهيثم وغيره: مات سنة خمسين، زاد خليفة: ويقال سنة إحدى، وقال المدائنيّ: سنة ثلاث وخمسين[٢]. وقد روى ابن عساكر، أنّ عبدالرّحمٰن بن الضّحاك ولد بعد ولادة أخيه لأمّه حبيب بن حبيب بن مسلمة[٣]، وقد توفّي حبيب بن مسلمة في أرمينيّة، سنة اثنتين وأربعين ولم يبلغ خمسين سنة[٤]. وإذا أخذنا أنّه ولد سنة اثنتين وأربعين، وجعلنا وفاة أبي موسى، على أكثر التّقديرات سنة ثلاث وخمسين، يكون عمر عبدالرّحمٰن عند وفاة أبي موسى أحد عشر عاماً! وهذا يقوّي ما قيل، إنّه كان يروي عن أبيه عن أبي موسى[٥]، فتكون روايته مرسلة، على قول أبي حاتم وأبي داود. ومنه يتبيّن، أنّ قول من نفى السّماع ليس مؤسّساً على النّفي المحض، حتّى يجاب بأنّ من علم حجّة على من لم يعلم، بل إنّ مع النّافي علماً بالنّفي.

أمّا التّابع الّذي ذكره سيّد المحدّثين الإمام البخاريّ رحمه الله،

---

(١) التّاريخ الأوسط (١/٥٠).
(٢) ن: ابن حجر، الإصابة (٢/١٦٥).
(٣) ن: ابن عساكر، تاريخ دمشق (٣٤/٤٤٠)، تحقيق شيري.
(٤) ن: ابن حجر، الإصابة في معرفة الصحابة (١/٢١٠).
(٥) ن: ابن عساكر، م س (١٨/٣٢٦).

وأورده ابن ماجه في سننه (٥٦٠)، فإنّه لا ينفع الحديث؛ لأنّه متابعة لسعيد بن سليمان شيخ البخاريّ، لكنّ السّند هو هو. قال المزيّ، بعد أن أورده عن ابن ماجه[١]: «هذا الحديث في رواية الأسدأباذي عن المقوّمي، ولم يذكره أبو القاسم». يعني: أبا القاسم بن عساكر، صاحب «تاريخ دمشق».

وإذا تأكّد لنا، أنّ الأحاديث الّتي أوردها القاسميّ، وتبعه الشّيخان شاكر والألبانيّ على تصحيحها، ضعيفة كما قرّر ذلك نقّاد الحديث وجهابذته، لم يكن في قول القائلين بالمسح على الجوربين حجّة مرفوعة. وكان أحسن ما يتعلّقون به هو ما ذهب إليه أحمد، فيما نقله عنه ابن القيّم، من التعلّق بفعل الصّحابة، مع تقرير الحنابلة، أنّ الجورب الّذي ينبغي المسح عليه، هو ما كان في قوّة الخفّ، ساتراً للمحلّ، ويمكن متابعة المشي عليه[٢].

أمّا المالكيّة فلم يأخذوا بقول الصّاحب؛ لأنّ قول الصّاحب يكون أحياناً اجتهاداً منه، وأحياناً أخرى يدلّ على أنّه مسموع. والظّاهر أنّهم تأوّلوا روايات الصّحابة على معنى الجوارب المجلّدة، جمعاً بينهما وبين المستفيض من المسح على الخفاف؛ ولأنّ هذه عبادة توقيفيّة، فيُقتصر فيها على محلّها فقط. قال المازريّ[٣]: «إنّما لم يجز المسح على الخفّين، خلافاً لأبي يوسف وصاحبه، في إجازتهما المسح على الخفّين، إذا كانا ثخينين؛ لأنّ الآثار إنّما جاءت بالمسح على الخفّين، والجوربان لا يُسمّيان خفّين، والحاجة إلى الخفّين فوق الحاجة إليهما، فلا يُقاس حكمُهما على الخفّين، فإن جُلّدا فقد اختُلف فيهما؛ لأنّهما أشبها بالتّجليد الخفّين، فقاسهما مرّة

---

(١) تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف (٨/٢٢٢). والأسدأباذي هو أبو العبّاس أحمد بن محمّد بن أحمد الحافظ، كتب نسخة بخطّه من تاريخ دمشق عن المقوّمي. ن: م س (٨/١٨٩).

(٢) ن: ابن قدامة، المغني (١/١٨٢، ١٨٣).

(٣) شرح التّلقين (١/٣١٦).

عليهما، ومرّة لم يقس الرّخصة، ولم يبعد ما جاءت به الآثار».

أمّا أثر أنس الّذي ذكره الشّيخ شاكر، فوجه إيراده كما أوضحه، أنّ أنساً رضي الله عنه، سمّى الجوربين خفّين، وهو من أهل اللّغة، ممّا يبيّن أنّ معنى الخفّ أعمّ من أن يكون مجلّداً أو غير مجلّد(١).

والجواب عنه، بعد التّذكير بمتنه لبعد العهد به، عن الأزرق بن قيس قال: رأيت أنس بن مالك أحدث، فغسل وجهه ويديه ومسح برأسه، ومسح على جوربين من صوف. فقلت: أتمسح عليهما؟ فقال: إنّهما خفّان، ولكنّهما من صوف.

فقوله: (إنّهما خفّان) دليل على أنّهما يشبهان الخفّين، لا أنّ الخفّين يشبهان الجورب، بمعنى إنّهما مثل الخفّين، في إمكان المشي عليهما.

أمّا قوله: (ولكنّهما من صوف) إشارة إلى طبيعة مادّتهما، ويمكن أن يكونا من صوف غليظ لا خفيف، حتّى تتحقّق مشابهته بالخفّ، والله أعلم.

وإذا تحقّق أنّ مدار مسألة المسح على الجوربين، وعمدتها الأصليّة على هذه الأحاديث الثّلاثة، ووقفت أخي القارئ على العلل الّتي تطوّق أسانيدها ورجالها، عرفت أنّ حكم الأئمّة بالمنع، ليس راجعاً إلى الجهل بالسنّة، أو الردّ لها، كما يتوهّمه كثير من أفاضل الطّلاّب، بل هو راجع إلى ما أشار إليه مسلم رحمه الله، من عدم نهوض هذه الأحاديث المريضة، على ردّ ظاهر القرآن، والسّلام.

فإن أصبت فمن الله وحده، وإن أخطأت فمن تقصيري، والله يغفر زلّتي ويستر عورتي.

❋ ❋ ❋ ❋

(١) ن: تقديم شاكر لرسالة المسح على الجوربين (ص١٣، ١٤).

المسألة الثّانية: دعاءُ الاستفتاح في الصّلاة

المطلب الأوّل: في بيان المذهب

من المدوّنة[١]: «وكان مالك لا يرى هذا الّذي يقول النّاسُ؛ سبحانك اللّهم وبحمدك، تبارك اسمُك، وتعالى جدُّك، ولا إلهَ غيرُك، وكان لا يعرفه[٢]... وقال مالك: مَن كان وراء الإمام، ومن هو وحده، ومن كان إماماً، فلا يَقُلْ سبحانك اللّهمّ وبحمدك، تبارك اسمُك، وتعالى جدُّك، ولا إلهَ غيرُك، ولكن يكبُرون، ثمّ يبتدئون القراءة».

وفي العتبيّة[٣]: «وسئل مالك عن الّذي يقول في الصّلاة، إذا كبّر سبحانك اللّهمّ ربّنا وبحمدك، قال: قد سمعت ذلك يقال، وما أرى به بأساً إن أحبّ أحد يقوله، فقيل له: الإمام يكبّر قطّ ويقرأ؟ قال: نعم».

وفي النّوادر[٤]: «قال عنه ابن وهب: والّذي أدركت عليه الأئمّة، وسمعنا من علمائنا، أن يكبّروا، ثمّ يقرأوا. وقال ابن حبيب: ولا يقول بعد الإحرام ما يُذكر من التّوجيه، ولا بأس لمن شاء أن يفعله قبل الإحرام».

وفي الرّسالة: «وتَرفعُ يديك حَذْوَ منكبيك أو دون ذلك، ثمّ تَقرأُ».

وفي المختصر لخليل، في سياق مكروهات الصّلاة: (ولا بسملةَ فيه،

---

(١) ابن القاسم، المدوّنة (٦٤/١) ما جاء في الإحرام في الصّلاة، من كتاب الصّلاة الأوّل.
(٢) قال عياض: «لا يعرفه سُنّة». ن: زرّوق، شرح الرّسالة (١٥٥/١).
(٣) (٣٣٨/١، بشرح البيان).
(٤) (١٧٠/١).

وجازت كتعَوُّذ بنفل، وكُرِها بفرض، كدعاء قبل قراءة، وبعد فاتحة، وأثناءها...).

هذه المسألةُ مبنيّةٌ، عند الإمام مالك رحمه الله على أصل العمل، ومذهبُه في التّعارض بينه وبين الأثر معلومٌ، وهو تقديمُ العمل على الأثر؛ لأنّ المسألة لا تخرج عن أحد اعتبارين، إمّا أن يكون العملُ روايةً لآخر الأمرين الموروثَيْن عن النّبيّ ﷺ، وإمّا أن يكون تفسيراً للسنّة، وبيان مرتبتها في نفسها.

ولقد اختصر العلاّمةُ علّيش المصري هذه المسألةَ أحسنَ اختصار، فقال[١] شارحاً قول الشّيخ خليل السّابق (كدعاء قبل قراءة): «يُكره على المشهور للعمل، وإن صحّ الحديثُ به»؛ أي: أنّ التّوجّه في الصّلاة، أو الاستفتاح بين التّكبير والقراءة، مكروه اعتماداً على عمل أهل المدينة المستمر، وهو مشهور مذهب مالك، وإن صحّ فيه الحديث، لوروده من حديث الشّيخين، كما هو الشّأن في حديث أبي هريرة، إضافةً إلى أحاديث أخرى صحيحة.

الشّرح والبيان:

تبيّن من خلال النّصوص الّتي أوردناها عن كتب المالكيّة، أنّهم يذهبون إلى كراهة التّوجّه في الصّلاة، أو الاستفتاح بالدّعاء قبل القراءة وبعد التّكبير[٢]. وهو نصّ المدوّنة، سواءٌ أكان إماماً، أو مأموماً، أو فذًّا، وهذا كلّه في الفريضة دون النّافلة. والقولُ بالكراهة، هو المشهورُ من مذهب مالك رحمه الله. ومقابلُه الجوازُ، روى ابنُ شعبان عنه في كتاب الزّاهي (أو

---

(١) علّيش، منح الجليل، شرح مختصر خليل (١/١٦٠).

(٢) ن: الباجي، المنتقى (١/١٧٠)، وعبدالباقي الزّرقاني، شرح على خليل (١/٢١٧)، علّيش، منح الجليل شرح مختصر خليل (١/١٦٠، ١٦١). زرّوق وابن ناجي، شرح الرّسالة (١/١٥٥).

المختصر)، أنّه كان يقوله، مع سماع ابن القاسم (لا بأس بقوله إذا كبّر سبحانك اللّهمّ وبحمدك). والاستحبابُ، أو الاستحسان حكاه ابن رشد عن مالك، رواه عنه محمّد بن يحيى السّبائيّ(١).

ووجه الجمع، على المشهور بين ما صار إليه مالك رحمه الله، وما كان يفعله عمر رضي الله عنه، أنّ مالكاً ضعّف ما رُوي عن الفاروق من الجهر بالدّعاء لأمور:

ـ أنّه مخالف لما نُقل عن الرّسول ﷺ من السّكوت في هذا الموضع.

ـ أنّه مخالف للسنّة المنقولة عن الرّسول ﷺ وأبي بكر وعمر الّتي نقلها أنس بن مالك عنهم، من أنّهم كانوا لا يقرأون بعد التّكبير غير الفاتحة. وما ذكره أبو عمر ابنُ عبدالبرّ في الاستذكار، من ضعف هذا الاستدلال(٢)، لا ينفي أنّ ذلك هو الغالب والأكثر. أمّا ما قاله الحافظ ابنُ حجر، من أنّ حديث أبي هريرة يردّ على استدلال المالكيّة بحديث أنس، وكأنّ هذا هو السرّ في إيراد البخاريّ له(٣)، فليس بلازم، إذ يمكن أنّه ساقه لبيان أنّ الأصل هو العمل بحديث أنس، وهو الّذي ترجّح للمالكيّة، وتركوا العمل بالثّاني لزوال العمل به عندهم. وهو الّذي قاله في النّوادر: والّذي أدركت عليه الأئمّة، وسمعنا من علمائنا، أن يكبّروا، ثمّ يقرأوا.

ويبدو أنّ هذا التّرك قديم، يرجع إلى عهد الصّحابة، فقد روى البيهقيّ في السّنن الكبرى (٢/١٩٥) عن سعيد بن سمعان قال: أتانا أبو هريرة

(١) ن: ابن ناجي، شرح الرسالة (١/١٥٥)، وابن رشد، البيان والتّحصيل (١/٣٣٩). ووقع عند ابن ناجي، في شرح الرّسالة (النّسائيّ)، وهو تصحيف مطبعيّ. والسّبائيّ هذا ذكره القاضي عياض في مقدّمة الأندلسيّين الرّاوين عن مالك، وهو من أهل قرطبة، يُكنى أبا عبدالله، روى عن مالك بن أنس الموطأ، وسمع منه مسائل معروفة، (ت: ٢٠٦هـ). ن: عياض، ترتيب المدارك (١/١٧٨).

(٢) لا يحضرني الآن محلّه، وأعد بتوثيقه في طبعة جديدة.

(٣) ابن حجر، فتح الباري، شرح صحيح البخاري لابن حجر (٢/٢٢٩).

في مسجد بني زُرَيْق[١]، فقال: ثلاثٌ كان رسول الله ﷺ يفعلهنّ، تركهنّ النّاس؛ يرفع يديه إذا دخل في الصّلاة مدًّا، ويسكت بعد القراءة هُنَيَّةً، يسأل الله عزَّ وجلَّ من فضله، ويكبّر إذا ركع وإذا خفض.

ـ أنّ عمرَ نُقل عنه إلى جانب الدّعاء التّعوّذُ مع الجهر به، ولعلّ هذا هو السرُّ في ترك أهل المدينة له، لتضعيفهم القول بالاستعاذة، فضلاً عن الجهر بها، والثّاني لا أعرف أحداً من العلماء قال به.

ـ أنّ فعلَ عمر له بالكيفيّة المنقولة، ممّا يوهم بأنّه من السّنن المؤكّدات، وهذا هو السرّ في إخفاء النّبيّ ﷺ له، في صلاته كلّها، وهو ما أشار إليه مالك في رواية ابن شعبان، قال ابن وهب: صلّيت مع مالك في بيته، فكان يقول ذلك عند افتتاح الصّلاة: وجّهت وجهي للّذي فطر السّموات والأرض حنيفاً، وما أنا من المشركين، وقال مالك: أكره أن أحمل النّاس على ذلك، فيقول جاهلٌ: هذا من فرض الصّلاة[٢].

فمالك كان يترك العمل بهذه السنّة؛ خوفاً من اعتقاد العامّة وجوبَها في الصّلاة، وهو مقتد في ذلك بأهل بلده من العلماء والأئمّة.

وقد خالف مالكاً في هذا بقيّةُ أئمّة الفقه، فقالوا باستحباب هذه السنّة، منهم الأوزاعيّ، والثّوري، وأبو حنيفة، وابن المبارك، والشّافعيّ، وأحمد، وإسحاق[٣]، عملاً بالأحاديث الواردة في الباب.

❋ ❋ ❋ ❋

---

(١) وهو أحد المساجد الّتي كانت بالمدينة قريباً من المسجد النبويّ، وهو أوّل مسجد قرئ فيه القرآن، توضأ فيه ﷺ وتعجّب من قبلته، ولكنّه لم يصلّ به. ن: ابن شبّة، تاريخ المدينة (ص٧٥، ٧٧).

(٢) الباجي، المنتقى (١/١٧٠).

(٣) ابن رجب، فتح الباري شرح صحيح البخاريّ (٥/١٨٤).

المطلب الثّاني:
في بيان الأدلّة:

ذكر ابنُ القيّم[١] رحمه الله، في فصل هديه ﷺ في استفتاح الصّلاة، من كتابه زاد المعاد سبعةَ أحاديث مرفوعة، كان رسول الله ﷺ يستفتح بها صلاته، «وإن كان عامّتُها، إنّما هي في قيام الليل، في النّافلة» كما قال. وهذه الأحاديث هي: حديث اللّهم باعِدْ بيني وبين خطاياي، وحديث وجّهت وجهي للّذي فطر السّموات والأرض، وحديث اللّهم ربّ جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، وحديث اللّهم لك الحمد، أنت نورُ السموات والأرض ومن فيهنّ، وحديث الله أكبر (ثلاثاً)، الحمدُ لله كثيراً (ثلاثاً)، وسبحان الله بكرة وأصيلاً (ثلاثاً)، اللّهم إنّي أعوذ بك من الشّيطان الرّجيم؛ من همزه ونفخه ونفثه. وحديث الله أكبر عشر مرات، ثمّ يسبّح عشر مرات، ثمّ يحمد عشراً، ثمّ يهلّل عشراً، ثمّ يستغفر عشراً، ثمّ يقول اللّهمّ اغفر لي، واهدني، وارزقني، وعافني عشراً، وحديث سبحانك اللّهم وبحمدك، وتبارك اسمُك، وتعالى جدُّك، ولا إلهَ غيرُك. وبعد أن رجّح الأخير منها، قال: «فكلُّ هذه الأنواع صحّت عنه ﷺ».

وسأحاول أن أبيّن مظانّ هذه الأحاديث ومخارجها، والإشارةَ إلى من صحّحها، إذا كانت خارج الصّحيحين وموطّإ مالك رحمه الله.

أمّا **الحديثُ الأوّلُ**: فقد رواه الأئمّة البخاريّ (٧٤٤)، ومسلم (٥٩٨)، والنّسائيّ (٦٠)، وابن ماجه (٨٠٥)، وأحمد (٧١٦٤) عن أبي هريرة قال: كان رسول الله ﷺ يسكت بين التّكبير وبين القراءة إسكاتَةً، قال: أحسبه قال: هُنَيَّة، فقلت: بأبي وأمّي يا رسول الله، إسكاتُك بين

---

(١) ن: ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد (١/١٩٥). وزاد عليها الألباني خمسة أحاديث، ليصبح عددُها اثني عشر حديثاً، «لا توجد مجموعة في كتاب»! ن: الألباني، صفة الصلاة (ص٢١٦).

التّكبير والقراءة، ما تقول؟ قال: «**أقول: اللّهمّ باعد بيني وبين خطاياي، كما باعَدت بين المشرق والمغرب، اللّهمّ نقّني من الخطايا، كما يُنَقّى الثّوبُ الأبيضُ من الدَّنس، اللّهمّ اغسل خطاياي بالماء والثّلج والبَرَد**»، هذا لفظ البخاري.

أمّا **الحديثُ الثّاني**: فما رواه عليّ رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ، كان إذا استفتح الصّلاة كبّر، ثمّ قال: «**وجّهت وجهي للّذي فطر السّماوات والأرض حنيفاً، وما أنا من المشركين، إنّ صلاتي ونسكي، ومحياي ومماتي لله ربّ العالمين، لا شريك له، وبذلك أمرت وأنا من المسلمين. اللّهمّ أنت الملك، لا إله إلاّ أنت، أنا عبدك، ظلمت نفسي، واعترفت بذنبي، فاغفر لي ذنوبي جميعاً، لا يغفر الذّنوب إلاّ أنت، واهدني لأحسن الأخلاق، لا يهدي لأحسنها إلاّ أنت، واصرف عنّي سيّئها، لا يصرف عنّي سيّئها إلاّ أنت، لبّيك وسعديك، والخيرُ كلُّه في يديك، والشرُّ ليس إليك، أنا بك وإليك، تباركت وتعاليت، أستغفرك وأتوب إليك**». رواه مسلم (٧٧١) في صحيحه، وأبو داود (٧٦٠)، والتّرمذيّ (٣٤٢١)، والنّسائيّ (٨٩٧) في سننهم.

أمّا الحديث الثّالثُ: فرواه مسلم (٧٧٠) ولفظه: «**اللّهمّ ربّ جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، فاطرَ السّماوات والأرض، عالمَ الغيب والشّهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختلف فيه من الحقّ بإذنك، إنّك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم**».

أمّا **الحديثُ الرّابعُ**: فرواه البخاريّ (١١٢٠)، ومسلم (٧٦٩)، والنّسائيّ (١٦٢٥)، وابن ماجه (١٣٥٥) عن ابن عبّاس قال: كان النّبيّ ﷺ، إذا قام من اللّيل يتهجّد، قال: «**اللّهمّ لك الحمدُ، أنت قيّمُ السّموات والأرض ومن فيهنّ، ولك الحمدُ لك ملك السّماوات والأرض ومن فيهنّ، ولك الحمدُ، أنت نور السّماوات والأرض ومن فيهنّ، ولك الحمدُ، أنت مَلِك السّماوات والأرض، ولك الحمدُ، أنت الحقُّ، ووعدك الحقُّ، ولقاؤك حقٌّ وقولك حقٌّ، والجنّةُ حقٌّ، والنّارُ حقٌّ، والنّبيّون حقٌّ، ومحمّدٌ ﷺ حقٌّ،**

والسّاعةُ حقٌّ، اللّهمّ لك أسلمت، وبك آمنت، وعليك توكّلت، وإليك أنبت، وبك خاصمت، وإليك حاكمت، فاغفر لي ما قدّمت، وما أخّرت، وما أسررت، وما أعلنت، أنت المقدِّم، وأنت المؤخِّر، لا إلٰه إلاّ أنت، أو لا إلهَ غيرُك».

أمّا **الحديثُ الخامسُ**: فرواه أحمد (٤/٨٠)، وأبو داود (٧٦٤)، وابن ماجه (٨٠) عن نافع بن جبير بن مطعم عن أبيه قال: سمعت النّبيّ ﷺ يقول، في التطوّع: **«اللّهُ أكبرُ كبيراً ثلاثَ مرار، والحمدُ لله كثيراً ثلاثَ مرار، وسبحان الله بكرةً وأصيلاً ثلاثَ مرار، اللّهمّ إنّي أعوذ بك من الشّيطان الرّجيم، ونفثه ونفخه»**. والحديث صحّحه الحاكمُ ووافقه الذّهبيّ، وأورده الألبانيّ في ضعيف أبي داود، وضعيف ابن ماجه لجهالة أحد رواته، وهو عاصم العنزي، لكنّه يبدو أنّه مشّاه في الإرواء[1].

أمّا **الحديثُ السّادسُ**: فرواه أبو داود (٧٦٦)، والنّسائيّ (١٦١٧)، وابن ماجه (١٣٥٦) عن عاصم بن حميد قال: سألت عائشة، بأيّ شيء كان يفتتح رسول الله ﷺ قيام الليل؟ فقالت: لقد سألتني عن شيء، ما سألني عنه أحدٌ قبلك، كان إذا قام كبّر عشراً، وحمد الله عشراً، وسبّح عشراً وهلّل عشراً، واستغفر عشراً، وقال: **«اللّهمّ اغفر لي، واهدني، وارزقني، وعافني»**. ويتعوّذ من ضيق المقام يوم القيامة، هذا لفظ أبي داود، وعند النّسائيّ: **«أعوذ بالله من ضيق المقام يوم القيامة»**. وحسّن الألباني سنده، في تخريجه الكبير لأبي داود[2].

أمّا **الحديثُ السّابعُ**: فرواه أبو داود (٧٧٥)، والنّسائيّ (٨٩٩)، والتّرمذيّ (٢٤٢)، وابن ماجه (٨٠٤) عن أبي سعيد الخدريّ قال: أنّ النّبيّ ﷺ، كان إذا افتتح الصّلاة قال: **«سبحانك اللّهمّ وبحمدك، وتبارك اسمُك، وتعالى جدُّك، ولا إلهَ غيرُك»**. هذا لفظ النّسائيّ، وزاد فيه أبو داود

---

(١) ن: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السّبيل له (٢/٥٤ ـ ٥٧).
(٢) ن: الألباني، صحيح أبي داود (٣/٣٥٣).

والتّرمذيّ التّهليل والتّكبير والاستعاذة، على نحو ما ورد في الحديث الخامس. قال التّرمذيّ في السّنن: «وقد تُكُلّم في إسناد حديث أبي سعيد، كان يحيى بن سعيد يتكلّم في عليّ بن عليّ الرّفاعيّ، وقال أحمد: لا يصحّ هذا الحديثُ». والظّاهر أنّه مع الزّيادة، أمّا أصلُ الحديث، فقد صحّحه الحاكم ووافقه الذّهبيّ، وصحّحه الألبانيّ لشواهده(١).

قال التّرمذيّ: «وحديث أبي سعيد أشهرُ حديث في هذا الباب، وقد أخذ قومٌ من أهل العلم بهذا الحديث (يقصد في مشروعيّة الاستعاذة)، وأمّا أكثرُ أهل العلم، فقالوا بما رُوي عن النّبيّ ﷺ، أنّه كان يقول: «**سبحانك اللّهمّ وبحمدك، وتبارك اسمُك، وتعالى جدُّك، ولا إلٰهَ غيرُك**».

وهكذا روي عن عمر بن الخطّاب، وعبدالله بن مسعود، والعملُ على هذا عند أكثر أهل العلم، من التّابعين وغيرهم».

ولعلّ شهرته ترجع إلى ما أشار إليه ابنُ القيّم، من أنّ عمر بن الخطّاب كان يجهر به في الصّلاة، ويعلّمه النّاس، كما أخرجه ابنُ أبي شيبة في المصنّف (١/٩٢)، والطّحاوي (١/١١٧)، والدّارقطني (ص١١٣)، والحاكم (١/٢٣٥)، والبيهقيّ (٢/٣٤) من طرق عن الأسود بن يزيد قال: سمعتُ عمر افتتح الصّلاة وكبّر، فقال: سبحانك... ثمّ يتعوّذ. وإسناده صحيح، وصحّحه الحاكم، والذّهبيّ، وكذا الدّارقطنيّ، وزاد في رواية له: كان عمر رضي الله عنه، إذا افتتح الصّلاة قال: سبحانك... يُسمعنا ذلك ويعلّمنا، وهو رواية لابن أبي شيبة (٢/١٤٣/٢) وإسنادها صحيح، وفي أخرى له، وكذا الطّحاويّ، من طريق إبراهيم عن علقمة والأسود نحوه، وفيه: يُسمع ذلك من يليه، وفي لفظ الطّحاوي: فرفع صوته ليتعلّموها(٢). وهذا ظاهرٌ في أنّه رضي الله عنه كان يفعله في الفريضة، وأنّه كان يقصد إلى أن يحفظه النّاسُ عنه. فما هو وجهُ الجمع بينه وبين كراهة مالك

(١) ن: م س (٣/٣٥٥، ٣٥٦).
(٢) ن: الألبانيّ، إرواء الغليل (٢/٤٨، ٤٩).

رحمه الله له، مع ما عُرف عنه من متابعته لعمر رضي الله عنه، وحرصِه على الأخذ برأيه؟

ويبدو لي، أنّ الإمام مالكاً امتنع عن الأخذ به؛ لأنّه خرج لمعنى، وهو تعليم النّاس بعض أمور الدّين في الصّلاة، لا أنّ ما فعله من الصّلاة، وكأنّه قصد إلى القول، بأنّ من أراد أن يقرأ القرآن، فعليه أن يتعوّذ، فلم يجد متّسعاً لقوله إلاّ في الصّلاة.

وفي ختام هذه المسألة، أحبّ أن أشير إلى ضعف قول من ذهب إلى وجوب، بل ركنيّة دعاء الاستفتاح، بحيث لو لم يأت به عمداً بطلت صلاتُه، وهو قول ابن بطّة من الحنابلة، وربّما حُكيَ قولاً عن أحمد[1]، وهو ظاهرُ صنيع الألباني في صفة الصّلاة، واستدلّ له بأمر النّبيّ ﷺ المسيء صلاتَه به، كما في رواية: «**لا تتمُّ صلاة لأحد من النّاس حتّى يكبّر، ويَحمد الله عزَّ وجلَّ، ويُثني عليه، ويَقرأ بما تَيسّر من القرآن...**»، رواه أبو داود والحاكم وصحّحه ووافقه الذّهبيّ[2].

وهذا غيرُ صريح، خاصّةً وأنّه لم يبيّن له ما هو الواجب عليه، مع عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة. والّذي حمل الألبانيّ إلى قول ذلك، أنّه حمل قوله عليه السّلام: «**على ما تيسّر**» على قراءة الفاتحة، كما جاء في بعض طرق حديث المسيء صلاتَه. والظّاهرُ أنّه خيّره بين قراءة الفاتحة، أو أن يُثني على الله بالحمد والتّكبير والتّهاليل، كما في بعض طرقه[3]. وورودُ الواو بمعنى أو صحّحه بعض أئمّة النّحو، كقولهم جالس الحسن وابن سيرين؛ أي أحدهما، والله أعلم.

* * * *

(١) م س (١/١٨٥).

(٢) ن: الألباني، صفة صلاة النبيّ (ص٩١).

(٣) ن: بازمول، جزء حديث المسيء صلاته (ص٥٨).

المسألة الثّالثة: القبض في الصّلاة

هذه المسألةُ من مشهورات المسائل الّتي وقع التّشنيعُ بها على المالكيّة؛ لمخالفتهم فيها سائرَ المذاهب الفقهيّة، ممّا حمل بعضَ علمائهم، غيرةً منه للمذهب على التّأليف في ردّ رواية الإرسال، أو السّدل الّتي رواها ابن القاسم رحمه الله. ولعلّ أوّل من قام بذلك هو العلاّمة المسناويّ[١]، ألّف في ترجيح القبض رسالتَه الموسومة بنصرة القبض والردّ على من أنكر مشروعيّته في النّفل والفرض، ثمّ تابعه جماعةٌ من المالكيّة، منهم العلاّمة محمّد المكيّ بن عزّوز، ألّف في الانتصار للقبض رسالة، سمّاها هيئة النّاسك في أنّ القبض في الصّلاة هو مذهب الإمام مالك، طُبعت بهامش رسالة الردّ للعلاّمة محمّد المهدي الوزّاني الفاسي صاحب النّوازل الجديدة[٢]. وتَبِع المسناوي كثيرٌ من المغاربة، وبنوا على رسالته، مع زيادات قليلة مدعّمة لما قاله[٣]. كما أنّ علي بن محمد سلطان الهرويّ المعروف بالقاريّ الحنفيّ، اعترض على الإمام مالك في إرسال اليد في الصلاة، وألّف في ذلك رسالة، فانتدب لجوابه الشيخ محمد مكين الدّين، وألّف رسالة جواباً له في جميع ما قاله، وردّ عليه اعتراضه[٤].

المطلب الأوّل: في بيان المذهب

جاء في المدوّنة[٥]: «وقال مالك في وضع اليمنى على اليسرى في

---

(١) ترجم له مخلوف في شجرة النّور الزّكيّة في طبقات المالكيّة (١٣٠٨/٣٣٣).

(٢) ترجمة الأوّل في الشّجرة (١٦٨٣/٤٢٣)، وترجمة الثاني فيها (١٧١٥/٤٣٥).

(٣) ن: محمّد الخضر الشّنقيطي، إبرام النّقض لما قيل من أرجحيّة القبض (ص٤٨).

(٤) ن: المحبّي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر (٢/٢٣٥).

(٥) المدوّنة (١/١٦٩ ـ مع المقدّمات لابن رشد) كتاب الصّلاة الأوّل، الاعتماد في الصّلاة والاتّكاء ووضع اليد على اليد.

الصّلاة؟ قال: لا أعرف ذلك في الفريضة، وكان يكرهه، ولكن في النّوافل، إذا طال القيام فلا بأس بذلك؛ يعين نفسه. قال سحنون عن ابن وهب عن سفيان الثّوري عن غير واحد من أصحاب رسول الله ﷺ، أنّهم رأوا رسول الله ﷺ واضعاً يده اليمنى على اليسرى في الصّلاة».

قال الشّيخ أبو محمّد بن أبي زيد القيرواني رحمه الله[1]: روى أشهب عن مالك، أنّه لا بأس أن يضع يده اليمنى على كوع اليسرى، في الفريضة والنّافلة، ونقله عن المستخرجة. وروى عليّ عنه في المجموعة: ليس الإمساك بواجب، لكنّها عقبة. وقال ابن حبيب: روى مطرّف وابن الماجشون عن مالك أنّه استحسنه.

وقال العلاّمة خليلٌ رحمه الله، في سياق ذكره لمندوبات الصّلاة، من كتابه المختصر: (وسدلُ يديه، وهل يجوز القبضُ في النّفل، أو إن طوّل، وهل كراهتُه في الفرض للاعتماد، أو خيفةَ اعتقاد وجوبه، أو إظهار الخشوع).

وحصّل ابن رشد[2] من مجموع الرّوايات المنقولة عن مالك ثلاثة أقوال:

١ ـ جواز ذلك في الفريضة والنّافلة دون كراهة، وهو قول مالك في رواية أشهب عنه، قال: لا أرى بذلك بأساً في النّافلة والمكتوبة.

٢ ـ أنّ ذلك مكروه، يُستحبّ تركه في الفريضة والنّافلة، إلاّ إذا طال القيام في النّافلة، فيكون جائزاً غير مكروه، وهو قوله في المدوّنة.

٣ ـ استحباب فعله في الفريضة والنّافلة مكروه تركُه فيهما، وهو رواية مطرّف وابن الماجشون عنه في الواضحة.

قال ابن رشد: وهو الأظهر؛ لما جاء أنّ النّاس كانوا يؤمرون بذلك، وأنّ النّبي ﷺ كان يفعله.

---

(١) ن: النّوادر والزّيادات (١/١٨٢).
(٢) ن: البيان والتّحصيل لابن رشد (١/٣٩٤، ٣٩٥).

فإن قيل، إنّ هذا الحكم الّذي استظهره ابن رشد خلافُ ما شهّره الشّيخ خليلٌ في المختصر، وخلافُ ما قرّره في خطبة كتابه، من اعتماده على ما استظهره ابن رشد من المدوّنة.

وجوابه من وجهين:

الأوّل: أنّ ذلك حيث لم يتعارض مع نصّ المدوّنة، والنصّ مقدّم على الظّاهر بلا خلاف.

وأمّا **الثّاني**: فإنّ استظهار ابن رشد ظاهرٌ في كونه اختياراً من الخلاف، والمعتمدُ عند خليل ما استظهره من المدوّنة، لا من غيرها.

وما ذكره الشيخُ خليل، في هذه المسألة هو المشهور في المذهب؛ لأنّ المشهور عندهم، هو قول الإمام مالك في المدوّنة، كما صرّح به شيوخ المذهب وعلماؤه.

والقول بالإرسال هو الّذي اقتصر عليه ابنُ عبدالبرّ، في كتابيه التّمهيد والاستذكار[١]. أمّا في كتابه الكافي، فقد اختار التّخيير بين القبض أو الإرسال، جاعلاً كلاً منهما سنّة، فقال[٢]: «باب هيئة الصلاة بكمالها: كمال الصلاة، بعد إسباغ الوضوء واستقبال القبلة التكبير مع النية، ورفع اليدين مع التكبير حذو المنكبين، ووضع اليمنى منهما على اليسرى أو إرسالهما، كلّ ذلك سنة».

واعتمده غير المالكيّة أيضاً، فقال النّوويّ[٣]: «وعن مالك رحمه الله روايتان؛ إحداهما: يضعهما تحت صدره. والثّانية: يرسلهما ولا يضع إحداهما على الأخرى، وهذه رواية جمهور أصحابه وهي الأشهر عندهم».

---

(١) ن: ينظر ابن عبدالبر، كتاب الاستذكار (١٩٦/٦). والتّمهيد (٧٣/٢٠).

(٢) ن: ابن عبدالبر، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي (٤٣/١).

(٣) ن: شرح النووي على مسلم (١١٥/٤).

من قال بالسّدل من السّلف:

لم ينفرد الإمام مالك رحمه الله بالقول بإرسال اليدين في الصّلاة، بل نُقل عن جماعة من السّلف، في كلّ الطّبقات إلى عصر الإمام مالك. فقد رواه ابن أبي شيبة في المصنّف عن ابن الزّبير (٣٩٥٠)، والحسن البصريّ وإبراهيم النّخعيّ[١] (٣٩٤٩)، وابن سيرين (٣٩٥١)، وسعيد بن المسيّب (٣٩٥٢)، وسعيد بن جبير (٣٩٥٣)، ومجاهد (٣٩٤٧). كما رواه عبدالرّزاق أيضاً، في المصنّف عن عطاء (٣٣٤٥)، وابن جريج (٣٣٤٦). قال عبدالرزّاق: رأيت ابن جريج يصلّي في إزار ورداء مسدلاً يديه. ومن أئمّة الفقه اللّيثُ بن سعد والأوزاعيّ[٢]، وقال الأوزاعيّ: من شاء فعل ومن شاء ترك.

القائلون بالقبض من السّلف:

قدّمت فيما سبق، أنّ القائلين بالقبض هم جمهور العلماء، ولم يخالف في ذلك غير المالكيّة، وهذا ليس بضائرهم في شيء، ما دام ما ذهب إليه جمهورُ العلماء، أو أكثرُهم لا يسمّى إجماعاً، بما في ذلك ما اتّفق عليه الأربعة، وإن كان هذا الثّاني لا ينبغي خلافُه؛ لأنّه في الغالب يرجع إمّا إلى إجماع، أو إلى قياس جليّ، وحكى فيه بعض العلماء أنّه إجماع؛ أي إجماعاً ظنياً.

قال ابن عبدالبرّ[٣]: «ذهب سفيان الثّوريّ، وأبو حنيفة، والشّافعيّ، وأصحابهم، والحسن بن صالح، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وأبو ثور، وأبو عبيد، وداود بن عليّ، والطّبريّ إلى وضع اليمين على

---

(١) وروى عنه ابن أبي شيبة [اعتمدت على طبعة الرّشد، بتحقيق يوسف كمال الحوت] خلافه (٣٩٣٩)، ولعلّها الرّواية الأكثر عنه، لموافقتها مذهب أهل الكوفة. والظّاهر أنّه كان يجوّزه، فقد روى عنه ابن أبي شيبة أيضاً (٣٩٤٤) أنّه قال: لا بأس أن يضع اليمنى على اليسرى في الصّلاة.

(٢) ينظر التّمهيد (٢٠/٧٥).

(٣) الاستذكار (٦/١٩٦)، وشرح النّووي على صحيح مسلم (٤/١١٥، ١١٦).

الشّمال في الفريضة والنّافلة، وهو عند جميعهم سنّة وليس بواجب، ومنهم من قال: إنّه سنّة مسنونة. واختلفوا، فقال بعضهم عند الصّدر، وقال بعضهم عند السرّة، وقد أوضحنا ذلك عنهم في التّمهيد». واختاره اللّخميّ، وابن عبدالبرّ، وأبو بكر ابن العربيّ، وابن عبدالسّلام من المالكيّة[1].

وقال في التّمهيد[2]: وأما وضعُ اليمنى على اليسرى، في الصلاة ففيه آثار ثابتة أيضاً عن النبي ﷺ، عن وائل بن حجر، وابن مسعود، وهلب الطّائي.

وقال في موضع آخر من التّمهيد: «لم تختلف الآثار عن النّبيّ ﷺ في هذا الباب، ولا أعلم عن أحد من الصّحابة في ذلك خلافاً إلاّ شيئاً روي عن ابن الزّبير، أنّه كان يرسل يديه إذا صلّى، وقد روي عنه خلافُه، وعلى هذا جمهور التّابعين وأكثر فقهاء المسلمين، من أهل الرأي والأثر».

شرح مشهور مذهب مالك:

ونكتفي هنا بما أورده خليل رحمه الله في المختصر؛ لأنّه لخّص حكم السّدل المعتمد ودليله، ووجه الكراهة فيه.

جاء في منح الجليل ممزوجاً بكلام خليل رحمه الله: ونُدِب لكلّ مصلٍ سدلُ، أي: إرسالُ يديه لجنبيه، من حين تكبير الإحرام، وكُره قبضُهما بفرض، بأيّ هيئة كان. وهل يجوز القبضُ في النّفل، أو إن طوّل تأويلان؛ الأوّلُ ظاهرُ المدوّنة عند غير ابن رشد، وهو المعتمدُ، لجواز الاعتماد في النّفل بلا عذر، والثّاني لابن رشد.

وهل كراهتُه في الفرض للاعتماد، أي: الاستناد به، وهذا تأويلُ عبدالوهاب وهو المعتمدُ، فلو فعله للاقتداء بالنّبيّ ﷺ، أو لم يقصد شيئاً فلا يُكره. ويجوز في النفل مطلقاً، لجواز الاعتماد فيه بلا عذر. أو كراهتُه فيه خيفةَ اعتقاد وجوبه من العوامّ، وهذا تأويل الباجي، واستُبعِد باقتضائه كراهةَ جميع المندوبات، خيفة اعتقاد وجوبها، وضُعّف باقتضائه التّسويةَ بين

---

(١) ن: محمّد المكيّ بن عزّوز، هيئة النّاسك (ص١٠).

(٢) ن: التّمهيد (٢٠/٧٢، ٧٣).

الفرض والنّفل في الكراهة، وقد فَرّق الإمامُ رضي الله تعالى عنه بينهما في المدونة، فأجازه في النّفل، وكرهه في الفرض. أو كراهتُه فيه خيفةَ إظهار الخشوع، وليس خاشعاً في الباطن، وهذا تأويل عياض وضعِّف، باقتضائه كراهتَه في النّفل أيضاً، وقد أجازه الإمام رضي الله تعالى عنه[١].

* * * *

المطلب الثّاني:
دليل المالكيّة على السّدل:

لم يذكر الحافظُ ابن عبدالبرّ دليلاً واحداً يمكن أن يُحتجّ به للمالكيّة، على مشروعيّة السّدل، بل ظاهرُ كلامه يدلّ على عدم وجوده أصلاً. وهذا ليس مختصاً بابن عبدالبرّ، بل هو حال كثير من المتقدّمين، فضلاً عن المتأخّرين منهم[٢].

ويبعد أن لا يكون للإمام دليلٌ على مدعاه، خاصّةً وأنّه راوي حديث القبض، كما في الموطّإ، وعنه رواه البخاري في صحيحه. والّذي بأيدينا، ممّا يمكن أن يُعتبر دليلاً له على السّدل، هو ما أشار إليه الإمام رحمه الله في المدوّنة في جوابه: «لا أعرف ذلك في الفريضة، ولكن في النّوافل، إذا طال القيام فلا بأس».

وقد تكرّرت هذه العبارة؛ أعني: قول الإمام (لا أعرف) في المدوّنة كثيراً[٣]، وهي من العبارات الدّقيقة الّتي تحتاج إلى ضبط. وأقرب ما يُحمل

(١) ن: منح الجليل شرح مختصر خليل (٢/٧٧).

(٢) ن: محمّد الخضر الشّنقيطي، إبرام النّقض (ص٥٠).

(٣) وقفت على ستّة مواضع ذُكرت فيها هذه الصّيغة، وهي: رفع اليدين في الصلاة (١/١٣٩)، والصّلاة نصف النّهار (١/٢٥٣)، والبسملة في التّشهّد (١/٣٦٨)، بيع الشّجر في فناء الدّار (١٠/٣٦٩)، والحلف في غير منبر النبي ﷺ (١١/٤٩٥)، وشبه العمد (١٦/٦٧).

عليه قوله هنا، أنّه لا يعرف القبض من السّنن المعمول بها، ولهذا قال ابن رشد[١]: لا أعرفه من مستحبّات الصّلاة ولا من سننها. وقال ابن يونس، في مسألة رفع اليدين في حالِ الرّكوع والرّفع منه، تعليقاً على مالك: لا أعرف رفع اليدين في شيء من تكبير الصلاة، إلاّ في افتتاح الصلاة: أي: لم أعرف العمل بهما[٢].

وإذا تأكّد أنّها محمولة على عمل أهل المدينة، مع رواية مالك لحديث القبض، فلا يفسّر ذلك إلاّ على النّسخ، بمعنى أنّ آخر فعلي النّبيّ ﷺ هو الإرسال، كما هو الحال في صلاة القائم وراء القاعد، أو يُحمل على جوازه في النّافلة دون الفريضة؛ للتّخفيف في فعل ما هو أجنبيّ في النّافلة، بخلاف الفريضة، ولهذا جوّز مالك في النّافلة قراءة البسملة، وكرهه في الفريضة. وهذا الاحتمال الثّاني، هو الّذي يُحمل عليه صنيعُ سحنون، في روايته لحديث القبض وسلّمه، جمعاً بين الحكمين[٣].

وللمالكيّة دليل آخرَ، على أرجحيّة السّدل على القبض، وهو ما أشار إليه ابن رشد الحفيد، عند بيانه سبب الخلاف في هذه المسألة، فقال[٤]: «قد جاءت آثار ثابتة نُقلت فيها صفةُ صلاته عليه الصّلاة والسّلام، ولم يُنقل فيها أنّه كان يضع يده اليمنى على اليسرى، وثبت أيضاً أنّ النّاس كانوا يؤمرون بذلك... فرأى قوم أنّ الآثار الّتي أثبتت ذلك، اقتضت زيادة على الآثار التي لم تُنقل فيها هذه الزيادة، وأنّ الزّيادة يجب أن يُصار إليها، ورأى قوم أنّ الأوجبَ المصيرُ إلى الآثار الّتي ليست فيها هذه الزّيادة؛ لأنّها أكثر، ولكون هذه ليست مناسبة لأفعال الصّلاة، وإنّما هي من باب الاستعانة، ولذلك أجازها مالك في النّفل، ولم يجزها في الفرض، وقد يظهر من أمرها، أنّها هيئة تقتضي الخضوع، وهو الأولى بها».

---

(١) ن: البيان والتّحصيل (٣٩٤/١).
(٢) ن: محمّد المهدي الوزّاني (ص٤٥).
(٣) ن: محمّد المهدي الوزّاني (ص٢٣)، ومحمّد المكيّ بن عزّوز (ص٢٥).
(٤) ن: ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٩٩/١).

جواب المالكيّة عن أدلّة الجمهور:

واعترض الجمهورُ على المالكيّة بالآثار المرفوعة عن النّبي ﷺ، وعمدتها ثلاثة، وقد تقدّمت في كلام ابن عبدالبرّ، وهي حديث وائل بن حجر، وحديث ابن مسعود، وحديث هلب الطّائي. ولم يشر إلى الأثرين اللّذَين رواهما مالك، لعلّه للاحتمال الوارد فيهما، فاكتفى بالصّريح عن المحتمل.

أمّا الأثران اللّذان رواهما مالك في الموطّإ، **فأحدهما (٣٧٦)**: رواه عن عبدالكريم بن أبي المُخارق منقطعاً غير متّصل، ولفظه: «من كلام النّبوّة **إذا لم تستح فافعل ما شئت، ووضع اليدين إحداهما على الأخرى في الصّلاة؛ يضع اليمنى على اليسرى، وتعجيل الفطر والاستيناء بالسّحور**».

والثّاني (٣٧٧): عن سهل بن سعد أنّه قال: «**كان النّاس يؤمرون أن يضع الرّجلُ اليد اليمنى على ذراعه اليسرى في الصّلاة**». قال أبو حازم راوي الحديث عن سهل: لا أعلم إلاّ أنّه يَنْمِي ذلك.

وهذا الأثر الثّاني، رواه البخاري **(٧٤٠)** عن مالك، من طريق القَعنبيّ بلفظه، وقال في آخره: قال إسماعيل: «يُنْمَى ذلك»، ولم يقل «يَنْمِي». قال ابن حجر[1]: «وإسماعيل هذا هو ابن أبي أويس شيخ البخاري كما جزم به الحميدي في الجمع».

وأمّا حديث وائل بن حجر فرواه مسلم **(٤٠١)** في صحيحيه، عن عبدالجبار بن وائل عن علقمة بن وائل ومولى لهم، أنّهما حدّثاه عن أبيه وائل بن حجر أنّه رأى النّبيّ ﷺ رفع يديه حين دخل في الصّلاة كبّر حيال أذنيه، ثمّ التحف بثوبه، ثمّ وضع يده اليمنى على اليسرى، فلمّا أراد أن يركع أخرج يديه من الثّوب، ثمّ رفعهما، ثم كبّر فركع، فلمّا قال: سمع الله

(١) ن: فتح الباري شرح صحيح البخاري **(٢/٢٢٥)**.

لمن حمده رفع يديه، فلمّا سجد سجد بين كفّيه.

وأمّا حديثُ ابن مسعود، وهو قوله رضي الله عنه: «رآني النبيُّ ﷺ واضعاً يدي اليسرى على اليمنى، فنزعهما ووضع اليمنى على اليسرى». فرواه أبو داود (٧٥٥)، والنّسائي (٨٧٨) وابن ماجه (٨١١)، وقال الحافظ في الفتح: إسناده حسن.

وأمّا حديث هلب الطّائيّ، فلفظه: «كان النّبيُّ ﷺ يؤمّنا، فيأخذ شماله بيمينه». رواه التّرمذيّ (٢٥٢) وحسّنه، وابن ماجه (٨٠٩).

هذه أشهر الأحاديث المرفوعة في مسألة السّدل، وهي بين حديث صحيح، كالحديث الّذي رواه مسلم عن وائل بن حجر، أو حديث حسن كالحديثين اللّذين رواهما أصحاب السّنن عن ابن مسعود أو هلب الطّائي(١). وليست المناقشة مع المالكيّة في ثبوت هذه الأحاديث، فإنّه لا اعتراض لهم عليها، خاصّة مع رواية الموطّإ لأحدها، وهو في أعلى شروط الصحّة، بل الكلام في جريان العمل بالمدينة على خلافها.

هذا خلاصة الكلام في مسألة القبض، ومجمل ما ورد فيها من الطّرفين، لا يمكن أن نطيل فيه أكثر من هذا. ولعلّ القارئ الكريم يلحظ أنّنا، لم نذكر كلّ الشّواهد الّتي أوردها الجمهور(٢)، والمسوّغ في ذلك ظاهرٌ، وهي كونها ترجع إلى إلزامهم المالكيّة بإجرائها على ظاهرها، في الفريضة والنّافلة.

والجواب إجمالاً، أنّه لو كان مالك بمفرده، هو الّذي رجّح السّدل على القبض، مع روايته للحديث، لأمكن أن يقال إنّه تأوّل الحديث

---

(١) حاول الشّيخ محمّد الخضر الشّنقيطي تضعيف الأحاديث الّتي استدلّ بها القائلون بالقبض، أو تضعيف دلالتها، بما فيها حديثا الشّيخين، لكن لم تخل محاولته من تعسّف، في تنزيل أقوال أهل الجرح على رواة هذه الأحاديث.

(٢) ن: الشّوكانيّ، نيل الأوطار (١٨٦/٢)، فقد ذكر كثيراً من الآثار المرفوعة في القبض.

باجتهاده، لكن ورد مثله عن سعيد بن المسيّب، وقد أشرنا إلى روايته، من طريق ابن أبي شيبة (٤٢٨/١) قال: حدّثنا عمر بن هارون عن عبدالله بن يزيد قال: ما رأيت ابن المسيّب قابضاً يمينه في الصلاة، كان يرسلها!

والّذي يظهر للعبد الضّعيف، أنّ مالكاً رأى أنّ السّدل ليس من هيئة الصّلاة اللاّزمة لها، وخشي إن التُزم، أن يُعتقد وجوبُه، فتركه في الفريضة، وخفّفه في النّافلة، مثل ما صنعه مع أحكام أخرى كثيرة. وقد بدا لي معنى آخر في فقه مالك، وهو أنّه كان يراعي أفهام النّاس كثيراً، حتّى كان يترك بعض السّنن لمجرّد، أن يعتقد العامّة أنّها واجبة، وقد صرّح بذلك في سنيّة رفع اليدين، مع ما كان يفعله في خاصّة نفسه، فلمّا سئل عن ذلك قال[1]: «أكره أن أحمل الجاهلَ على ذلك، فيقول: إنّه من فرض الصّلاة».

* * * *

المسألة الرّابعة:
الاعتماد الفلكيّ لمواقيت الصّلاة

هذه المسألة أوردتها هنا، استطراداً لإنكار السّلفيّين على وقتي الظّهر والصّبح، بتجاوز الأوّل لوقت الزّوال، وتقدّم الثّاني عن وقت الفجر الصّادق. وسأتناول هذه المسألة ضمن مطلبين:

الأول: قضيّة مشروعيّة الحساب الفلكي، في ضبط أوقات الصّلاة؛ لما أبداه بعض فضلاء المؤلّفين[2]، من جريان الخلاف فيه.

والثّاني: الأساس الشّرعيّ، في تحديد هذه الأوقات. وأقدّم لهما بتمهيد يخدم المسألة، أعرِض فيه لمفهوم الاعتماد الفلكيّ، وبعض ما يتعلّق بعلم الهيئة والرّصد.

---

(١) العتبيّة (٤١٤/١، بشرح البيان).

(٢) ن: بكر بن عبدالله أبو زيد، فقه النّوازل، ط.دار القلم، الجزائر، (١٦٩/٢).

تمهيد حول مفهوم الاعتماد الفلكيّ، وعلم الهيئة والميقات:

علم الفلك أو علم الهيئة، كما هي التّسمية القديمة له، هو واحد من أهمّ العلوم التي اعتنى بها المسلمون وبرعوا فيها. وهو ليس علماً إسلاميًا صِرفاً، بل هو من علوم اليونان الّتي انتقلت إلى المحيط الإسلاميّ عن طريق التّرجمة. وكان اليونانيّون يُسمّونه بالأَصْطرلاب، وهي لفظة يونانيّة مركّبة من كلمتين، يقول اليافعيّ في شرح هذه الكلمة وبيان أصلها وواضع هذا العلم[١]: «الأصطرلاب، بفتح الهمزة وسكون الصّاد المُهْمَلة، وبعضُهم يكتبه بالسين، وضمّ الطّاء المهملات، وقبل الألف راءٌ، وبعدها موحّدة، وهو الآلة المعروفة. قال كوشيار بن كنان بن باسهري الجبليّ صاحب كتاب الزّيج، في المسألة التي وضعها في العلم الأصطرلابيّ: هو كلمة يونانية، معناها ميزان الشّمس. وقيل: إنّ لاب اسم الشّمس بلسان يونان، فكأنّه قال أصطر الشّمس، إشارةً إلى الخطوط الّتي فيها. وقيل: إنّ أوّل من وضعه بطليموس صاحب المجسّطيّ، وكان سبب وضعه له، أنّه كان معه كرةٌ فلكيّة، وهو راكب فسقطت منه، فداستها دابّتُه فخسفتها، فبقيت على هيئة الأصطرلاب. وكان أربابُ علم الرّياضيّات يعتقدون، أنّ هذه الصّورة لا ترتسم في جسم كرويّ، على هيئة الأفلاك، فلمّا رآه بطليموس على تلك الصّورة، علم أنّه يرتسم في السّطح، ويكون نصف دائرة، ويحصل منه ما يحصل من الكرة، فوضع الأصطرلاب، ولم يُسبق إليه. وما اهتدى أحد من المتقدّمين، إلى أنّ هذا القدر يتأتّى في الخطّ، ولم يزل الأمرُ مستمرًا على استعمال الكرة والأصطرلاب، إلى أن استنبط الشّيخُ شرف الدّين الطّوسي المذكور في ترجمة الشّيخ كمال الدّين بن يونس رحمهما الله تعالى، وهو شيخه في هذا العلم، أن يضع المقصود من الكرة والأصطرلاب في خط، فوضعه وسمّاه العصا، وعمل له رسالة بديعة، وكان قد أخطأ في بعض هذا الوضع، فأصلحه الشّيخُ كمال الدّين وهذّبه. والطّوسي أوّل من أظهر هذا في الوجود، فصارت الهيئةُ توجد في الكرة؛ لأنّها تشتمل على الطول

(١) مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان (٢/١٨، ١٩).

والعرض والعمق، ويوجد في السّطح الّذي هو مركّب من الطّول والعرض بغير عمق، ويوجد في الخطّ الّذي هو عبارة عن الطّول فقط، ولم يبق سوى النّقطة، ولا يُتَصَوَّر أن يُعمل فيها شيء؛ لأنّها ليست جسماً ولا سطحاً ولا خطًّا، بل هي في طرف الخطّ، كما أنّ الخطّ طرف السّطح، والسّطح طرف الجسم، والنّقطة لا تتجزّأ، فلا يُتَصَوَّر أن يُرتسم فيها شيء، وهذا وإن كان خروجاً عمّا نحن بصدده، فإنّه لا يخلو عن فائدة، والعلم به خير من الجهل به» انتهى كلامه رحمه الله. وأقول كما قال العلم بهذا وإن كان خارجاً عمّا نحن بصدده، فالعلم به خير من الجهل به، خاصّة أنّه ستتّضح به أمور عند عرض المسألة.

وظهر من هذا التّوضيح، أنّ علم الهيئة أو الفلك منحصر في آلة الأصطرلاب، حتّى أنّه يسمّى علم الأصطرلاب، وكان بعضُ المهتمّين به لا يكاد يُعرف إلاّ بإضافته إلى هذه الآلة، فيقال: الأصطرلابيّ، كما هو الشّأنُ في الفتح بن نجبة، قال القفطيّ في ترجمته[١]: «الفتح بن نجبة الأصطرلابيّ، مقيم ببغداد، فاضل فِي عمل الآلات الفلكيّة، منفرد فِي وقته بعمل الأصطرلاب وإحكامه وإجادة صنعته، إلى أن كان لا يُعرف إلاّ بالأصطرلابيّ، وتوفّي فِي ليلة يوم الأربعاء، السّادس من جمادى الأولى سنة خمس وأربعمائة».

بل كانوا يُطلقون الأصطرلاب على الفلك؛ لتعبيره عنه، أو لتصويره له، فهذا أبو إسحاق الصّابئ يُهدي إلى عضد الدّولة أو حفيده المطهّر بن عبدالله وزير عضد الدّولة، في يوم مهرجان أصطرلاباً بقدر الدّرهم مُحْكَم الصّنعة، وكتب إليه بهذه الأبيات:

أهدى إليك بنو الحاجات واختلفوا ... في مهرجان عظيم أنت مبليه
لكن عبدك إبراهيم حين رأى ... علوَّ قدرك لا شيءٌ يساميه
لم يرض بالأرض يهديها إليك ... فقد أهدى لك الفلك الأعلى بما فيه[٢]

(١) أخبار العلماء بأخبار الحكماء (١٠٩/١).
(٢) ن: ياقوت الحمويّ، معجم الأدباء (٤٦/١).

ولم يكن علمُ الفلك، في بداية أمره من العلوم المستحسَنة عند المسلمين؛ لأنّه كان ضمن العلوم الّتي انتقلت إليهم عبر التّرجمة، وكان لعلماء الإسلام موقفٌ متشدّدٌ إزاءها، وهو رفضها جملة؛ استغناءً بما أنعم الله به عليهم من الهداية المحمّدية. وكان ذلك أمراً له مسَوِّغه في ذلك الوقت؛ لأنّ تلك العلوم لم تكن محرّرة تماماً من معتقدات وفلسفات اليونان، وهي عقائد وثنيّة تتعارض مع ما قرّرته الدّيانة الإسلاميّة، في توحيد الخالق، والاعتقاد بقدرته المطلقة على الكون، وعدم احتياجه إلى الشّريك، وتنزيهه عن كلّ ما لا يليق به. وكانت عقائد اليونان مشحونة بهذا كلّه، وقد ضمّن فلاسفتُهم وحكماؤهم هذه العقائد الباطلة في كتبهم، وقد يغترّ بها من يطالعها، وأمّا ما فيها من الجوانب الحسنة الصّحيحة، فلا يُقارَن بما فيها من أصول الضّلال وعناصر الانحراف. ومن ظنّ أنّ هذا الموقف المتشدّد، كان نتيجة جهل المسلمين بمحتواها، دون النّظر في مضامينها، فظنّه خطأ، بل كان الرّفض مؤسَّساً على حقيقة وواقع؛ أمّا الحقيقة فهي اعتقاد المسلمين، أنّ الإسلام أغناهم عن الحاجة إلى كلّ هداية تتعلّق بالدّين، فأيقنوا أنّ كلّ ما لم يأتهم من دينهم، فهو إمّا أن يكون خلافه، فلا بُدّ من تركه، أو يكون موافقاً ومؤكّداً له، فليسوا في حاجة إليه؛ لأنّه موجود في دينهم على أكمل الوجوه وأحسنها. أمّا الواقع، فقد ناظر المسلمون بعض أولئك المتحمّسين للعلوم المترجمة، وظهر من تلك المناظرات اطّلاع المسلمين على هذه العلوم، على أحسن ما يكون الاطّلاع، مع النّقد لها، وبيان صحّة المناهج الإسلاميّة، في المنهج والاستدلال، كما تصوّره المناظرة الشّهيرة بين أبي سعيد السّيرافيّ، وبين أبي بشر متّى بن يونس الفيلسوف[١].

---

(١) وهي مناظرة شيّقة، تظهر فيها قدرة العقليّة الإسلاميّة المبنيّة على المنطق الإسلاميّ، المعتمد على اللّسان العربيّ والاستقراء. وقد نقل هذه المناظرة أكثر من مرجع، في الأدب والتّاريخ، واعتنى بها، أ.د سحبان خليفات، فحقّق أصلها، على عدّة نسخ، وألحقها بآخر دراسته الّتي نال بها شهادة الدّكتوراه، تحت عنوان: منهج التّحليل اللّغويّ في الفكر العربيّ الإسلاميّ، وهي في ثلاثة أجزاء.

لكن مع مرور الوقت، بدأت تنفصل تلك العلوم عن ارتباطها بأصول الضّلال، ومنابع الانحراف العقديّ، وتميّزت كعلم من العلوم، مثل الطبّ والرّياضيّات، فاطمأنّ المسلمون لها، ولم يبق المسوّغ قائماً في هجرها.

وإلى جانب الأصطرلاب الّذي طوّره المسلمون، ظهرت مراصدُ الاطّلاع على الكواكب السيّارة، وعلى رأسها حركة سير القمر ومنازله، وسير الشّمس. ويصوّر لنا القفطيّ هذا الاهتمام الّذي عرفه علم الفلك، من طرف الخليفة والعلماء، في ضبط فصول السنّة وتحديد بدايتها، على الوجه المعروف اليوم فيقول[1]: «لمّا حضر شرفُ الدّولة إِلَى بغداد، أمر فِي سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة برصد الكواكب السّبعة، فِي مسيرها وتنقّلها فِي بروجها، عَلى مثل ما كان المأمون فعله فِي أيّامه، وعوّل على أبي سهل يجن بن رستم الكوهي في القيام بذلك، وكان حسن المعرفة بالهندسة وعلم الهيئة، متقدّماً فيهما إلى الغاية المتناهية، فبنى بيتاً في دار المملكة، في آخر البستان ممّا يلي باب الحطّابين، وأحكم أساسه وقواعده لئلاّ يضطرب بنيانُه، وعمل فيه آلات استخرجها، ورصد ما كتب به في محضرين، أُخذت فيهما خطوط الحاضرين، بما شهدوا واتّفقوا عليه. وهذه نسخة المحضر الأوّل: بسم الله الرّحمٰن الرّحيم، اجتمع من ثبت خطُّه وشهادتُه في أسفل هذا الكتاب، من القضاة، ووجوه أهل العلم، والكتّاب، والمنجّمين، والمهندسين، بموضع الرّصد الشرقيّ الميمون، عظّم الله بركته وسعادته، فِي البستان من دار مولانا الملك السيّد الأجلّ المنصور، وولي النّعم شاهنشاه شرف الدّولة وزين الملّة، أطال الله بقاه، وأدام عزّه وتأييده وسلطانه وتمكينه، بالجانب الشرقيّ من مدينة السّلام، فِي يوم السّبت لليلتين بقيتا من صفر، سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة، وهو اليوم السّادس عشر من حزيران سنة ألف ومائتين وتسع وتسعين لإسكندر، فتقرّر الأمرُ فيما شاهدوه من الآلة الّتي أخبر عنها أبو سهل ويجن بن

---

(١) أخبار العلماء بأخيار الحكماء (١/١٥٠، ١٥١) بتصرّف.

رستم الكوهي، على أن دلّت عَلَى صحّة مدخل الشّمس رأسَ السّرطان، بعد مضيّ ساعة واحدة معتدلة سواءً، من اللّيلة الماضية الّتي صباحُها المذكور في صدر هذا الكتاب، واتّفقوا جميعاً على التيقّن لذلك والثّقة به، بعد أن سلّم جميعُ من حضر من المنجّمين والمهندسين وغيرهم، ممّن لَهُ تعلّق بهذه الصناعة وخبرة بها، تسليماً لا خلاف فيه بينهم، أنّ هَذه الآلة جليلة الخطر، بديعة المعنى، مُحكَمة الصّنعة، واضحة الدّلالة، زائدة فِي التّدقيق عَلَى جميع الآلات الّتي عُرِفت وعُهِدت، وأنّه قد وصل بها إلَى أبعد الغايات، وأدّى الرّصدُ بها إلى أن يكون بعد سمت الرّأس، من مدار رأس السّرطان؛ سبع درج وخمسين دقيقة، وأن يكون الميل الأعظم الذي هو غاية بعد منطقة فلك البروج، عن دائر معدل النّهار ثلاثاً وعشرين درجة وإحدى وخمسين دقيقة وثانية، وأن يكون عرض الموضع الّذي تقدّم ذكرُه ووقع الرّصدُ فيه كذا وكذا، وذلك هو ارتفاع قطب معدّل النّهار عن أفق هَذَا الموضع، وحسبنا الله ونعم الوكيل». ثمّ ذكر المحضر الثّاني، وكان في يوم الثّلاثاء، لثلاث ليال خلون من جمادى الآخرة، سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة، وهو الثّامن عشر من أيلول، سنة ألف ومائتين وتسع وتسعين للإسكندر.

والملاحظ من خلال هذين المحضرين، أنّ عمليّة الرّصد الأولى، كانت في السّادس عشر من حزيران (جوان)، وعمليّة الرّصد الثّانية كانت في الثّامن عشر من أيلول (سبتمبر)، والأوّل هو الاعتدال الرّبيعيّ، والثّاني هو الاعتدال الخريفيّ. وقد كان كاتب هذه السّطور، يعتقد لوقت كتابة هذا البحث، أنّهما من المكتشفات المعاصرة، بواسطة مجاهر التّلسكوب، مع أنّ كلّ هذه التّفاصيل المتعلّقة بالفلك، ممّا نصّ عليه علماء الإسلام، وضبطوه بآلاتهم، ودوّنوا المعلومات المتعلّقة به، وذكروا اصطلاحاته. وأكتفي لتأكيد هذا الواقع بنصّ واحد ذكره النُّوَيريّ؛ إيثاراً للاختصار واعتذاراً للقرّاء الكرام، قال رحمه الله[١]: «والسنّة طبيعيّة واصطلاحيّة، فالطبيعيّة قمريّة،

(١) نهاية الأرَب في فنون الأدب (٤٢/١).

وأوّلُها استهلال القمر في غَرّة المحرّم، وانسلاخها بسراره في ذي الحجّة، وهي اثنا عشر شهراً، وعدد أيّامها ثلاثمائة يوم وأربعة وخمسون يوماً، وخمس وسدس يوم تقريباً، ويتمّ من هذا الخمس والسّدس في ثلاث سنين يومٌ، فتصير السّنة في الثّالثة ثلاثمائة وخمسة وخمسين يوماً، ويبقى شيء يَتِمّ منه، ومن خمس اليوم وسُدُسه المتأنَفِ في السّنة يومٌ واحدٌ، إلى أن يبقى الكسر أصلاً بأحد عشر يوماً، عند تمام ثلاثين سنة، وتُسمّى تلك السّنة كبائس العرب.

وأمّا السّنة الاصطلاحيّة، فإنّها شمسيّة، وعدد أيّامها، عند سائر الأمم ثلاثمائة يوم وخمسة وستّون يوماً وربع يوم، فتكون زيادتها، على السّنة العربيّة عشرة أيّام ونصف يوم وربع يوم وثمن يوم وخمساً من خمس يوم. ويقال: إنّهم كانوا، في صدر الإسلام يُسقطون عند رأس كلّ اثنتين وثلاثين سنةً عربيّة سنةً، ويسمّونها الازدلاف؛ لأنّ كلّ ثلاث وثلاثين سنةً قمريّةً اثنتان وثلاثون سنةً شمسيّة تقريباً. . . وسنة العالم، على ما اتّفق عليه المنجّمون، هي من حين حلول الشّمس رأس الحمل، وهو الاعتدال الرّبيعي، ومنهم من يجعل أوّلها من حين حلول الشّمس رأس الميزان، وهو الاعتدال الخريفيّ. . . ».

وإنّما سقت كلّ هذه الأمور هنا، مع الاعتذار عن الإطالة، لتأكيد حقيقتين:

الأولى: أنّ علم الفلك أو الهيئة، قد هذّبه المسلمون وحرّروه من اللّواصق الّتي كانت مرتبطة به، وعلى رأسها النّظرُ في النّجوم، وارتباط حظوظ النّاس بها، وهو من معتقدات اليونان القديمة، الّتي ما زالت آثارُها إلى اليوم، بل نأسف أن يُبَثّ مثله في برامج تلفزيونيّة، يتّصل النّاس بها ويتفاعلون معها، مع أنّه كان لسنوات عديدة حبيس صفحات الجرائد، وكلّ هذا من الجهل، عفا الله المسلمين من شرّ الوقوع فيه والرّكون إليه.

والحقيقة الثّانية: أنّ أحكام هذا العلم هي من القطع والدقّة، مثل

أحكام الهندسة والرّياضيّات؛ لأنّها مبنيّة على الإخبار بمشاهدة العادة الجارية الّتي أقام الله بها العالم، والحكم العاديّ لا يتخلّف، بل يسير على نظام واحد، لا يتغيّر ولا يتبدّل. ومثلُ هذا لا ينبغي أن يُعارَض به حكم شرعيّ، بل يُبنى الحكم الشّرعيّ على تقريره.

****

المطلب الأوّل:
مشروعيّة الحساب الفلكيّ لمواقيت الصّلاة:

الأحكام الشّرعيّة قسمان:

قسم تكليفيّ: وهو أغلب أحكام الشّريعة، ويتمثّل في الأحكام الخمسة؛ الوجوب والنّدب، والحرام والمكروه، والمباح. وسمّيت تكليفيّة نسبة إلى المكلّف؛ لأنّ الخطاب بها موجَّه إليه مباشرة، إمّا بفعلها أو تركها، أو التّخيير بين التّرك والفعل.

والقسم الآخر: هو الحكم الوضعيّ، ومن أحسن من أوضحه من الأصوليّين المعاصرين العلاّمةُ محمّد الأمين الشّنقيطيّ، قال رحمه الله تعالى(١): «اعلم أوّلاً، أنّ خطاب الوضع إنّما سمّي خطاب الوضع؛ لأنّ الشّرع وضع الخطاب بالأسباب والشّروط والموانع مثلاً، بمعنى أنّه يقول: إذا زالت الشّمس مثلاً، فقد وضعت وجوبَ الصّلاة، وإذا تمّ النِّصابُ والحولُ، فقد وضعت وجوب الزّكاة، وإذا حصل الحيضُ، فقد وضعت سقوط الصّلاة والصّوم، وقس على هذا. واعلم أنّه يُفرَّق بين خطاب التّكليف وخطاب الوضع بفارقين ظاهرين، وهما أنّ خطاب الوضع علامتُه، أنّه إمّا ألاّ يكون في قدرة المكلَّف أصلاً، كزوال الشَّمس، والنّقاء من الحيض، أو يكون في قدرته، ولا يؤمَر به، كالنّصاب للزّكاة، والاستطاعة

---

(١) مذكّرة أصول الفقه (ص٤٠، ٤١).

للحجّ، وعدم السّفر للصّوم. وبهذا تَعرف أنّ خطاب التّكليف علامتُه أمران، أن يكون في قدرة المكلَّف، ويؤمَر به فعلاً، كالوضوء للصّلاة، أو تركاً كسائر المنهيّات. وخطاب الوضع أعمُّ من خطاب التّكليف؛ لأنّ كلّ تكليف معه خطاب وضع، إذ لا يخلو من شرط أو مانع مثلاً، وقد يوجد خطابُ الوضع حيث لا تكليف، كلزوم غُرم المتلَفات، وأروش الجنايات لغير المكلَّف كالصبيّ، وقيل: بينهما عموم وخصوص من وجه، واعتمده القرافيّ في الفروق».

ونضرب لذلك مثلاً قولَه تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، فإنّ هذه الآية تشتمل على الخطابين معاً؛ خطاب التّكليف المتمثّل في إلزام المكلّف بالصّلاة، من حيث كونُه مأموراً بها على سبيل الوجوب، وهو في مقدور المكلَّف، وخطاب الوضع، وهو الأمر بأداء الصّلاة عند دلوك الشّمس، أي: ميلها إلى جهة الغرب، وهو ليس في مقدور المكلّف، وليس مأموراً به، لكنّه مأمور عند وجود هذه العلامة أن يؤدّي واجب الصّلاة. ولهذا سمّى العلماء ما جعله الشّرع، أو نصبه، أو وضعه شرطاً، أو مانعاً، أو سبباً حكماً وضعيًا.

هذا من حيث ارتباطُ الصّلاة بالوقت الّذي هو علامة على الحكم، أمّا أوقات الصّلاة، فهي خمسة أوقات، جمعها الله في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمۡسُونَ وَحِينَ تُصۡبِحُونَ ١٧ وَلَهُ ٱلۡحَمۡدُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَعَشِيّٗا وَحِينَ تُظۡهِرُونَ ١٨﴾ [الروم: ١٧، ١٨]. فقوله تعالى: ﴿تُمۡسُونَ﴾ يقصد به صلاتي المغرب والعشاء، وقوله: ﴿تُصۡبِحُونَ﴾ يقصد به صلاة الصّبح، وقوله: ﴿وَعَشِيّٗا﴾ يقصد به صلاة العصر، وقوله: ﴿تُظۡهِرُونَ﴾ يقصد به صلاة الظّهر. وذكر لنبيّه ﷺ، في موضع آخر أطراف الصّلوات، فقال: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِۖ إِنَّ قُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ كَانَ مَشۡهُودٗا ٧٨﴾ [الإسراء: ٧٨]، فأجمل له الوقت، وبيّن أنّه يستغرق الفترة الممتدّة، بين دلوك الشّمس إلى غسق اللّيل، فشمل صلاتي النّهار وصلاتي اللّيل، ولمّا كانت صلاة الصّبح الحدّ الفاصل بين هاتين الفترتين، أفردها بالذكر، وكأنّها ليست من واحد منهما، ولهذا تشهدها

ملائكة اللّيل وملائكة النّهار، كما في الحديث المشهور: «**يتعاقبون فيكم ملائكة باللّيل وملائكة بالنّهار**...» رواه الشّيخان.

ولمّا كانت الآية الثّانية، في معرض تحديد المجال الزّمني لأوقات الصّلاة، بدأت بوقت الظّهر؛ لأنّه أوّل الوقت المتّصل، أمّا الصّبحُ فهناك انقطاع بينها وبين وقت الظّهر، لامتداد وقت الصّبح إلى الشّروق فقط، بخلاف الظّهر، فإنّ وقتها يمتدّ إلى غاية العصر، بالنّسبة إلى الوقت الاختياريّ، وتشارك العصر إلى الغروب بخمس ركعات، بالنّسبة إلى الوقت الضّروريّ، وكذلك الأمر بالنّسبة إلى المغرب والعشاء. ويحتمل تسويغ البداية بالظّهر في الآية؛ لأنّها أوّل صلاة صلاّها النّبيّ ﷺ، كما في حديث جبريل عليه السّلام[١].

وقد حدّد الشّرعُ أوقاتَ الصّلوات، ولم يتأخّر بيانُه لها عن الأمر بها، وجعل علاماتها من الأمور الّتي يمكن لكلّ مكلّف، أن يدركها دون مشقّة أو تكلّف، وهو من تيسير هذه الشّريعة السّمحة. فجعل انصداع الفجر سبباً لصلاة الصّبح، وزوال الشّمس عن كبد السّماء سبباً لوقت الظّهر، وامتداد الظلّ إلى القامة سبباً لوقت العصر، وغياب قرص الشّمس سبباً لدخول وقت المغرب وإفطار الصّائم، وغياب الشّفق، وهو الحمرة عند جمهور العلماء سبباً لوقت العشاء. ولم يأمر الشّرعُ كلّ المسلمين بمراقبة هذه الأوقات، بل أوكل ذلك إلى المؤذّنين، فمتى أذّنوا في الوقت الجائز المحتمَل، أخذنا بخبرهم، كما كان النّبيّ ﷺ والمسلمون في حياته يأخذون بأذان بلال وابن أمّ مكتوم، مع أنّه كان رجلاً أعمى، وكان في بعض الأحيان لا يؤذّن للصّبح حتّى يقال له أصبحت؛ أي: أوشك الصّبح على الاقتراب، أو قاربت وقت الصّبح ولم تؤذّن.

ولا شكّ أنّ مراقبة هذه الأوقات ليس بالأمر السّهل، بل هو يحتاج إلى تربّص ومعاهدة، وقد يتيسّر ذلك للشّخص في بعض الأحوال، لكنّه

---

(١) سنتكلّم عنه في المطلب الثاني من المسألة.

لا يستطيع أن يقوم به في جميع الأوقات، إلاّ بمشقّة ومعاناة، ولعلّه لهذا جاء ذلك الثّواب العظيم للمؤذّنين، وأنّهم أطول النّاس أعناقاً يوم القيامة، وقال عمر رضي الله عنه: لولا الخِلّيفى لأذّنت[١]، وما قرّر الفقهاء، من أنّ المؤذّن يجوز له أن يأخذ الأجرة على أذانه، بخلاف إمام الصّلاة، فإنّه لا يجوز له أن يأخذها على مجرّد الصّلاة، بل على التّفرّغ الكامل لها[٢].

ثمّ حدث في الأمّة، كما تقدّم في المدخل ما جعل المسلمين يضبطون الأوقات بآلات الرّصد، فأخذوا ذلك وطوّروه، وأضافوا إليه أموراً، وصحّحوا فيه أخرى ممّا فات أولئك، حتّى اهتدوا فيه إلى أوضاع، ما زال أكثرها محلّ الاعتماد إلى اليوم، بل يجزم المطّلع عليها، أنّها ما زالت إلى اليوم مادّة المتكلّمين في هذا الشّأن. وورد في بعض الأخبار، أنّ هذه الآلات كانت محلّ ريبة وتهمة في بدايتها، يُرمى من كانت عنده بالزّندقة[٣]، لكن لم يَعْدُ أن يكون ذلك لدلالتها على أمور أخرى تنهى عنها الشّريعة، وليس راجعاً لذات الآلات. كما كان علم الكيمياء مذموماً عند المسلمين؛ لأنّ أكثر المتعاطين له في ذلك الزّمن، كانوا من أهل التّنجيم، وكانوا لا يتحاشون من النّظر، فيما دلّت عليه من الحظّ. وكذلك الشّأن في علم الكلام في صدر الملّة، ذُمّ من طرف السّلف؛ لأنّ كثيراً من اصطلاحاته لم تكن مقرّرة في الزّمن الأوّل، وكان يُخشى أن يتسرّب الضّلال منها، خاصّة وأنّ رواده الأُوّل كانوا من المعارضين للاعتقاد الحقّ، أمّا بعد استقرار اصطلاحه، ووضوح طرقه وأساليبه، أصبح من أهمّ العلوم الّتي يناضل به

---

(١) ن: العجلوني، كشف الخفا ومزيل الإلباس (٢/١٦٢)، والخِلّيفى أعباء الخلافة.

(٢) وأمّا ما يفعله بعض الأئمّة اليوم، من عدم الصّلاة بالنّاس في الغالب الأعمّ، والاجتزاء بصلاة الجمعة مع الخطبة، دون التّفرّغ للنّاس تعليماً وتفقيهاً، فهو ممّا لا يجيز لأحدهم أخذ الأجرة عليه، فليكونوا على حذر منه، فإنّه من أكل المال دون وجه حقّ.

(٣) ن: الصّفديّ، أعيان العصر وأعوان النصر (٢/٢٩٧)، في ترجمة شمس الدّين محمّد بن داود الحنفيّ.

أهل الإسلام عن شبهات أهل الملل والنّحل الأخرى[١].

ثمّ تقرّر العملُ بآلات الرّصد، بعد أن انفصلت عنها تلك الأمور المذمومة، ولم يجر الخلافُ فيها بين المسلمين، بعد تفهّم عمومهم لسلامة عملها، إلاّ إشكالاً أورده القرافيّ في الفروق على ما قرّره، من الفرق بين الاعتماد على الحساب، في رصد حركة القمر، والاعتماد عليه في معرفة الظلّ.

ولا يتبيّن هذا الإشكال إلاّ بإيراد ما ذكره القرافيّ، وجوابه عنه، وبيان هل هذا الإشكال وارد على الأصل الّذي قرّره، أم هو وارد على شيء آخر؟

رَسَم القرافيّ هذا الفرق بقوله[٢]: «الفرقُ الثّاني والمائة، بين قاعدة أوقات الصّلوات يجوز إثباتها بالحساب والآلات، وكلّ ما دل عليها، وبين قاعدة الأهلّة في الرّمضانات، لا يجوز إثباتها بالحساب».

وهذا يدلّ على أنه يريد توضيح الفرق بين القاعدتين، قاعدة عدم جواز إثبات الأهلّة بالحساب، وقاعدة جواز إثبات أوقات الصّلوات به. وخلاصة الفرق كما بيّنه، أنّ الله تعالى نصب نفس زوال الشّمس مثلاً، سبباً لوجوب صلاة الظّهر، فمن علم السّبب بأيّ وسيلة كانت لزمه حكمُه، فلذلك اعتُبر الحسابُ في الصّلاة.

أمّا الأهلّة بالنّسبة للصّوم، فإنّ الشّرع لم ينصب خروجها من شعاع الشّمس سبباً في حدّ ذاته، بل علّق ذلك برؤيته، فإذا لم تحصل الرّؤية، أو تعذّرت كما في يوم الغيم، صير إلى إكمال شعبان ثلاثين يوماً. وإذا لم يحصل السّبب الشّرعيّ المتوقّف على مجرّد الرّؤية، لم يحدث الحكمُ،

---

(١) أعلم أنّ هذا الرّأي لا يحمده البعض علينا، بل قد ينسبنا البعض بسببه إلى البدعة، ومخالفة السّلف الّذين نذبّ عن مذاهبهم هنا! والسّلف إنّما حذّروا من الكلام المذموم، وهو ما كان يُلبّس به أهل البدع على عقائد السنّة، أمّا الكلام الّذي يدافع عن السنّة، ويردّ على شبهات المعاندين، فليس مذموماً بحال من الأحوال.

(٢) الفروق (١٧٨/٢).

ويكون غير معتبر إذا كان الحساب منضبطاً، أمّا إذا كان منضبطاً، فلا يجب الصّوم، وإن كان الجاري على قواعد الفقهاء اعتبار هذا الانضباط(١).

ثمّ أورد إشكالين على هذا التّقرير، يهمّنا منهما الأوّل فقط؛ لارتباطه بأوقات الصّلوات. وقبل أن ننقله عنه، أوضّح أموراً قرّرها القرافيّ نفسه، حتّى نفهم اعتراضه على الفرق بين القاعدتين.

ـ يؤكّد القرافيّ أنّ حساب الأهلة، والكسوفات والخسوفات، وانتقالات الكواكب السّبعة السيّارة قطعيّ، جرت به عادة الله على نظام واحد، طول الدّهر، بتقدير العزيز العليم، والعوائد إذا استمرّت أفادت القطع.

ـ إذا حصل القطع بالحساب ينبغي أن يُعتمد عليه، كأوقات الصّلوات، فإنّه لا غاية بعد حصول القطع.

ـ أنّ نفس الوقت سبب في أوقات الصّلاة، فلذلك اعتبر الحساب المفيد للقطع فيها(٢).

أمّا الإشكال في أوقات الصّلوات، فهو أنّه «جرت عادة المؤذّنين وأرباب المواقيت بتيسير درج الفلك(٣)، فإذا شاهدوا المتوسّط من درج الفلك، أو غيرها من درج الفلك الّذي يقتضي، أنّ درجة الشّمس قُربت من الأفق قُرباً يقتضي أنّ الفجر طلع، أمروا النّاس بالصّلاة والصّوم، مع أنّ الأفق يكون صاحياً، لا يخفى فيه طلوعُ الفجر لو طلع، ومع ذلك فلا يجد الإنسان للفجر أثراً البتّةَ، وهذا لا يجوز، فإنّ الله تعالى، إنّما نصب سبب وجوب الصّلاة ظهورَ الفجر فوق الأفق، ولم يظهر، فلا تجوز الصّلاة حينئذ، فإنّه إيقاع للصّلاة قبل وقتها، وبدون سببها، وكذلك القول في بقية إثبات أوقات الصّلوات. فإن قلت هذا جنوح منك، إلى أنّه لا بدّ من الرّؤية، وأنت قد فرّقت بين البابين، وميّزت بين القاعدتين بالرّؤية وعدمها،

---

(١) ن: م س (١٧٩/٢، ١٨٠).

(٢) ن: م س (١٧٨/٢، ١٧٩).

(٣) أي: الأَصْطرلاب.

وقلت السّبب في الأهلة الرّؤيةُ، وفي أوقات الصّلوات تحقيقُ الوقت دون رؤيته، فحيث اشترطت الرّؤية، فقد أبطلت ما ذكرته من الفرق.

قلت: سؤال حسن، والجواب عنه أنّي لم أشترط الرّؤية في أوقات الصّلوات، لكنّي جعلت عدم اطّلاع الحِسّ على عدم الفجر، دليلاً على عدمه، وأنّه في نفسه لم يتحقّق؛ لأنّ الرؤية هي السّبب، ونظيره في الأهلة، لو كانت السّماء مصحيّة والجمع كثير، ولم يُر الهلال، جعلت ذلك دليلاً على عدم خلوص الهلال من شعاع الشّمس، وكذلك لو رأيت الظلّ عند الزّوال مائلاً لجهة المغرب، ولم أره مائلاً إلى جهة المشرق، بل متوسّطاً بين الجهتين، جعلت ذلك دليلاً على عدم دخول الوقت وعدم السبب، ففرقٌ بين كون الحِسّ سبباً، وبين كونه دالاًّ على عدم السبب، فإنّي في الفجر جعلته دليلاً على عدم السّبب، لا أنّي اشترطت الرّؤية، ولذلك أنّي لم أستشكل ذلك إلاّ والسّماء مصحيّة، والحِسُّ لا يجد شيئاً من الفجر، أمّا لو كان حسابُهم يَظهر معه الفجرُ مع الصّحو طالعاً من الأفق، ويخفى مع الغيم لم أستشكله، وقلت إنّما يخفى لأجل الغيم، لا لأجل عدمه في نفسه، لكن لمّا رأيت حسابهم في الصّحو لا يظهر معه الفجرُ، علمت أنّ حسابهم يقارن عدم السّبب، فإنّ الحِسّ كما يدلّ على وجود الفجر، يدل أيضاً على عدمه باتّساق الظّلمة، وعدم الضّياء، فهذا جواب هذا السّؤال، لا أنّي سوّيت بين الأهلّة وأوقات الصّلوات، فتأمّل ذلك». انتهى بلفظه.

قلت: تأمّلته، فوجدته غير وارد على أصل المسألة؛ لأنّ إشكاله وارد، فيما لو أخبر أهلُ الحساب بدخول وقت الفجر، إذا كانت السّماء صاحية، فإذا لم يتحقّقه الحسّ، حُكم بأنّه غير موجود في نفسه، وهذا كما يقول القرافيّ ليس حكماً بالرّؤية، حتّى لا يتعارض مع التّفريق الّذي قرّره، بل هو حكم بالحسّ على عدم وجود السّبب. وفرق بين كون الحسّ سبباً، وهو ما نفاه في رفع الإشكال، وبين كونه دالاًّ على عدم السّبب، كما قرّره في الجواب.

وأحسن من هذا الجواب، أن يقال ما دام أنّ أوقات الصّلوات قائمة

على تحقّق السّبب، لا على الرّؤية ولو تحقّق السّبب، كما في الهلال، فيكفي أن يُتحقّق من السّبب في عدّة مرّات في ذلك الوقت، فيثبت اعتماداً على العادة الجارية، فإذا لم يُر في حالة الصّحو في وقت مشابه، لم يُحكم عليه بعدم الوجود؛ لأنّه حكم بمحقّق على غير محقّق، وهو عدم وجود السّبب في نفسه، بل يُعتمَد على مجرّد العادة.

وأزيده إيضاحاً فأقول، لو دلّ الحساب على أنّ الفجر يدخل على السّاعة السّادسة صباحاً، وثبت ذلك على مدار سنوات كثيرة، ثمّ حدث في يوم من الأيّام، أنّه لم يُر الفجر في ذلك الوقت، مع أنّ السّماء كانت صاحية، فهل يُحكم بالحساب، أو بالحسّ على عدم وجود الفجر؟ لا شكّ أنّه يُحكم بالحساب، اعتماداً على العادة المطّردة، أمّا تخلّف السّبب لو فرضناه، فيُحمل على معنى آخر غير الطّعن في الحساب، حتّى لا تتعارض العادة مع ما ليس عادةً، ولو كان هذا الأخير مستنداً إلى حالة الصّحو.

وإذا ارتفع هذا الإشكال، لم تبق هناك شبهة في مشروعيّة الأخذ بالحساب، وأظنّ أنّ القائل بذلك، فهمه من إشكال القرافيّ هنا، وقد ارتفع بالبيان الّذي تقدّم، والحمد لله على ذلك. ولم يبق في النّهاية إلاّ تعليق هذا الضّبط بالسّاعة، بدل ربطه بوسائل أخرى أكثر تعقيداً، أو لم يعد محتاجاً إليها الآن(١).

* * * *

---

(١) رأيت في جامع القرويّين، عند زيارتي الأولى للمغرب عام ٢٠٠٥م، طريقة قديمة ولطيفة في تنبيه المؤذّن على وقت الصّلاة، بالسّاعة والدّقيقة. وذلك أنّه قد وُضِعت قاعدة طويلة بها اثنا عشر حفرة نحاسيّة، على عدد ساعات النّهار، وتقابل كلّ حفرة منها نافذة في الأعلى، لها مصراعان، ويخرج من النّافذة، بعد مرور كلّ ساعة كرة نحاسيّة تقع في الحفرة المقابلة فتحدث صوتاً مميّزاً، يختلف كلّ واحد منه عن الآخر، وأثناء السّقوط يتحرّك مصراع النّافذة، فإذا سقطت الكرة الّتي تعوّد المؤذّن على سماع صوتها والدّالة على الأذان انتبه لذلك، حالة غفلته أو اشتغاله أو غفوته، فيعرف عند نظره في مصراع النّافذة قدر الوقت!

المطلب الثّاني:
الأساس الشّرعيّ في ضبط أوقات الصّلوات:

المرجع في معرفة أوقات الصّلاة إلى الشّرع؛ لأنّ تخصيص وقت من الأوقات، بأنّه ظرف لإيقاع الصّلاة، ليس من أحكام العقل، بل العقل يُجَوِّز أن تؤدَّى الصّلاةُ في أيّ وقت من الأوقات. وقد حدّد الشّرع أوقات الصّلاة تحديداً كاملاً، ببيان بدايتها ونهايتها، ووقت الفضيلة منها، والجواز، والكراهة، والحرمة، والقضاء.

ولمّا كان هذا المطلب لا يحتاج إلى الاسترسال، في إيراد كلّ الأحاديث الواردة في المواقيت(١)، فسوف أقتصر هنا، على إيراد حديث واحد، هو أشهرها وأكملها في الباب، وهو حديث جبريل عليه السّلام.

عن ابن عبّاس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«أمّني جبريلُ عليه السّلام عند البيت مرّتين، فصلّى بي الظّهر حين زالت الشّمسُ، وكانت قدر الشّراك، وصلّى بي العصر حين كان ظلُّه مثلَه، وصلّى بي؛ يعني: المغرب حين أفطر الصّائمُ، وصلّى بي العشاء حين غاب الشّفق، وصلّى بي الفجر حين حَرُم الطّعام والشّراب على الصّائم. فلمّا كان الغدُ صلّى بي الظّهر حين كان ظلُّه مثلَه، وصلّى بي العصر حين كان ظلُّه مثليه، وصلّى بي المغرب حين أفطر الصّائم، وصلّى بي العشاء إلى ثلث اللّيل، وصلّى بي الفجر فأسفر. ثمّ التفت إليّ، فقال: يا محمد! هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت ما بين هذين الوقتين»**. رواه أبو داود (٣٩٣)، والتّرمذيّ (١٤٩، ١٥٠). وقال التّرمذيّ بعد الثّاني: «هذا حديث حسن صحيح غريب، وحديث ابن عبّاس حديث حسن صحيح. وقال محمّد: أصحّ شيء في المواقيت حديث جابر عن النّبيّ ﷺ. وحديث جابر في المواقيت قد رواه

---

(١) للأمير الصّنعانيّ رسالة لطيفة في موضوع المواقيت، سماه اليواقيت في معرفة المواقيت.

عطاء بن أبي رباح، وعمرو بن دينار، وأبو الزّبير عن جابر بن عبدالله عن النّبيّ ﷺ نحو حديث وهب بن كيسان عن جابر عن النّبيّ ﷺ».

وحديث جابر هو ما رواه الحاكم في المستدرك (٦٦٣) عن عبدالله بن المبارك أنبأ الحسين بن عليّ بن الحسين حدّثني وهب بن كيسان ثنا جابر بن عبدالله الأنصاريّ قال: جاء جبريل إلى النّبيّ ﷺ حين زالت الشّمسُ، فقال: قم يا محمّد، فصلّ الظّهر، فقام فصلّى الظّهر حين زالت الشّمسُ. ثمّ مكث حتّى كان فيءُ الرّجل للعصر مثلَه، فجاء فقال: قم يا محمّد، فصلّ العصر، فقام فصلّى العصر. ثمّ مكث حتّى غابت الشمس، فقال: قم فصلّ المغرب، فقام فصلاّها حين غابت الشّمسُ سواء. ثمّ مكث حتّى ذهب الشّفقُ، فجاءه فقال: قم فصلّ العشاء، فقام فصلاّها. ثمّ جاءه حين صدع الفجرُ بالصّبح، فقال: قم يا محمّد، فصلّ، فقام فصلّى الصّبح. ثمّ جاءه من الغد، حين كان فيءُ الرّجل مثلَه، فقال: قم يا محمّد، فصلّ الظّهر، فقام فصلّى الظّهر. ثمّ جاءه حين كان فيءُ الرّجل مثليه، فقال: قم يا محمّد، فصلّ العصر، فقام فصلّى العصر. ثمّ جاءه المغرب، حين غابت الشّمسُ وقتاً واحداً، لم يزل عنه، فقال: قم فصلّ المغرب، فصلّى المغرب. ثمّ جاءه العشاء، حين ذهب ثلثُ اللّيل الأوّل، فقال: قم فصلّ، فصلّى العشاء. ثمّ جاءه الصّبح، حين أسفر جدًّا، فقال: قم فصلّ الصّبح، ثمّ قال: ما بين هذين كلّه وقتٌ».

قال الحاكم: «هذا حديث صحيح مشهور من حديث عبدالله بن المبارك، والشّيخان لم يُخرجاه لعلّة حديث الحسين بن عليّ الأصغر، وقد روى عنه عبدالرّحمٰن بن أبي الموّال وغيره». ثمّ قال: لهذا الحديث شاهدان مثل ألفاظه عن جابر بن عبدالله، أمّا الشّاهد الأوّل، فحدّثني أبو عليّ الحسين بن عليّ الحافظ أنبأ عبدان الأهوازيّ ثنا إسحاق بن إبراهيم الصوّاف ثنا عمرو بن بشر الحارثيّ ثنا برد بن سنان عن عطاء بن أبي رباح عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه، أنّ جبريل أتى النّبيّ ﷺ يُعلّمه الصّلاة، فساق المتن بمثل حديث وهب بن كيسان سواء. وأمّا الشّاهد الثّاني، فذكره من رواية عبدالكريم عن عطاء عن جابر نحوه، ثمّ قال: عبدالكريم هذا هو

ابن أبي المخارق بلا شكٍّ، وإنّما خرّجته شاهداً. ثمّ ساقه من رواية ابن عبّاس بلفظ: أنّ جبريل أتى النبيّ ﷺ، فصلّى به الصّلوات وقتين، إلاّ المغرب. وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، وله شاهد عن سفيان الثّوريّ، وعبدالعزيز بن محمّد الدّراورديّ عن عبدالرّحمٰن بن الحارث بطوله، واختصر سليمان بن بلال فائدة الحديث بهذا اللفظ.

وأخذ المالكيّة بكلّ ما ورد في حديث جبريل عليه السّلام، ورجّحوه على غيره ممّا خالفه. ولهذا ذهبوا إلى أنّ وقت المغرب مضيّق؛ لأنّه ليس لها إلاّ وقت واحد، كما دلّ عليه حديث جبريل عليه السّلام، من رواية جابر أو من رواية ابن عبّاس.

ويرد هنا اعتراض على المذهب، في تأخير الظّهر عن وقتها، مع تصريحهم بالأخذ بحديث جبريل، وقد أخذوا به في توحيد وقت المغرب، على ما هو مشهور في المذهب. كما يُضاف إلى ذلك دعوى تقديم الصّبح عن وقتها، حتّى سمعنا من يقول: إنّهم يؤذّنون بالليل، والبعض الآخر يقول: إنّهم يقومون اللّيل!

وقت الظّهر:

اتّفق العلماء دون خلاف بينهم، أنّ وقت الظّهر إذا زالت الشّمس عن كبد السّماء[١]. أمّا الزّوال فحقيقته، أنّ الشّمس إذا طلعت ظَهَرَ لكلّ شخص ظلٌّ في جانب الغرب، فكلّما ارتفعت نقص الظلّ، فإذا وصلت غاية ارتفاعها، وهو زمن الاستواء كَمُل نقصانُه، وبقيت منه بقيّة وقد لا تبقى، كما في مكّة مرّتين في السّنة، وبالمدينة مرّة في السّنة، وهو أطول يوم فيهما، فإذا مالت الشّمس لجانب الغرب حدث الفيء في جانب الشّرق[٢].

واستحبّ الإمام مالك رحمه الله أن يُزاد، في غير شدّة الحرّ، بالنّسبة

---

(١) ن: ابن عبدالبرّ، الاستذكار (١/١٩٠).

(٢) ن: ميّارة، الدرّ الثّمين والمورد المعين شرح الضّروريّ من علوم الدّين (ص١٨٦).

إلى المساجد الجامعة إلى ربع القامة؛ اعتماداً منه رحمه الله على أثر عمر الّذي خرّجه في الموطّإ (٤) عن نافع مولى عبدالله بن عمر، أنّ عمر بن الخطّاب كتب إلى عمّاله: أن صلّوا الظّهر إذا كان الفيء ذراعاً، إلى أن يكون ظلُّ أحدكم مثله.

وهذا وإن كان مرسلاً عن عمر، فقد رواه عبيدالله بن عمر عن نافع عن صفيّة بنت أبي عبيد، أنّ عمر بن الخطّاب كتب إلى عمّاله، فذكر مثله بمعناه[(١)].

وروى مالك عن ربيعة بن أبي عبدالرّحمٰن عن القاسم بن محمّد، أنّه قال: ما أدركت النّاس إلاّ وهم يُصلّون الظّهر بعشيّ.

قال مالك: يريد الإبراد بالظّهر، وأهل الأهواء يصلّون الظّهر عند الزّوال، بخلاف ما حمل عمرُ النّاس عليه[(٢)].

والإبراد هنا، ليس هو الإبراد الّذي ورد في حديث: «**إذا اشتدّ الحرّ فأبردوا بالصّلاة، فإنّ شدّة الحرّ من فيح جهنّم**» رواه مالك (٢٨) عن أبي الزّناد عن الأعرج عن أبي هريرة، فإنّ هذا مطلوب فيه انكسارُ الحرّ، أمّا الإبراد الآخر فهو تأخيرها ربع القامة صيفاً وشتاءً. قال ابن عبدالبرّ[(٣)]: «وكان مالك يستحبّ لمساجد الجماعات، أن يؤخّروها بعد الزّوال حتّى يكون الفيء ذراعاً، على ما كتب به عمر إلى عمّاله، وذلك عند مالك، فيما روى عنه ابن القاسم صيفاً وشتاءً». وقال العلاّمة خليل في المختصر: «وللجماعة تقديمُ غيرِ الظّهر وتأخيرُها لربع القامة، ويُزاد لشدّة الحرّ». فما يُفعل عندنا في صلاة الظّهر، من الزّيادة عن وقت الزّوال، ليس من اجتهادات المذهب، بل هو سنّة أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، وتعليماته إلى عمّاله بالأقاليم.

---

(١) ن: ابن عبدالبرّ، م س (١/٢٣٥).
(٢) ن: م س (١/٢٤٥، ٢٤٦).
(٣) الاستذكار (١/١٩٠).

ولقد قست وقت الزّوال، منذ ما يزيد عن عشرِ سنوات، عندما كنت أدرّس الموطأ، فوجدته لا يبعد، عمّا حُدِّد له من طرف الهيئة الرّسميّة؛ وذلك أنّي أخذت وقت الزّوال ووقت العصر، فحسبت الفارق بينهما، ثمّ قسمته على أربعة؛ لأنّ منتهى وقت الظّهر هو القامة، وفي المذهب يُزاد عن ظلّ الزّوال ربع القامة، فأضفتها إلى وقت الزّوال، فوجدت الوقت الّذي حدّدته الهيئة الرّسميّة، ناقصاً أو زائداً عنه قليلاً. ولولا خشية الطّول لذكرت نماذج، من مختلف أيّام السّنة، ولا بأس بضرب مثال باليوم الّذي نحن فيه، وهو الرّابع من المحرّم ١٤٢٩هـ الموافق للثّاني عشر جانفي ٢٠٠٨م. وقت الظّهر هو ١٢سا، و٥٢د، ووقت العصر هو ١٥سا، و٢٦د[١]. والفرق بينهما هو ساعتان وأربع وثلاثون دقيقة، فإذا قسمناه على أربعة نحصل على: ستّة وثلاثين دقيقة، فإذا أضفناه إلى وقت الزّوال، وهو ١٢سا، و٥٢د، حصلنا على ١٣سا، و٢٨د. وهو قريب من توقيت الجزائر العاصمة. فلمّا لاحظتُ الجهات الرّسميّة، أنّ وقت الظّهر على وجه التّحديد، يدور حول هذا التّردّد، ضبطته بضابط تقريبيّ قريب، وهو ١٣سا، و٢٠د. وقد فعلتُ ذلك في الأوّل تجربة، فوجدته كما حقّقته، وقد طبّقته على سنة كاملة، فوجدته لا يبتعد عن هذه النّتيجة كثيراً!

وقت الصّبح:

أمّا وقت الصّبح، فإنّني كنت أسمع من كثيرين، أنّ وقت الصّبح الرّسميّ متقدّم عن الوقت الحقيقيّ للفجر، وكنت أقول في نفسي، من أين تحقّق هؤلاء من ذلك، مع أنّه يحتاج إلى معاهدة ورصد، خاصّة في هذا الوقت؟ ثمّ وقفت على أصله من كلام الألبانيّ، في كتابه السّلسلة الصّحيحة، عند تخريجه لحديث: «**كلوا واشربوا، ولا يهيدنكم السّاطعُ المصعد، فكلوا واشربوا، حتّى يعترض لكم الأحمر**»، حيث قال رحمه الله[٢]: «واعلم أنّه لا منافاة بين وصفه ﷺ لضوء الفجر الصادق

(١) أخذته من جريدة الشروق اليوميّ، وهي بدورها تأخذ المواقيت من الجهات الرّسميّة.
(٢) السّلسلة الصّحيحة (٢٠٣١).

بالأحمر، ووصفه تعالى إياه بقوله: ﴿ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ﴾؛ لأنّ المراد، والله أعلم بياضٌ مَشُوب بحمرة، أو تارة يكون أبيض، وتارة يكون أحمر، يختلف ذلك باختلاف الفصول والمطالع. وقد رأيت ذلك بنفسي مراراً، من داري في جبل هملان جنوب شرق عَمّان، ومكّنني ذلك من التأكّد من صحّة ما ذكره بعضُ الغيورين، على تصحيح عبادة المسلمين، أنّ أذان الفجر في بعض البلاد العربيّة يُرفع قبل الفجر الصّادق، بزمن يتراوح بين العشرين والثلاثين دقيقة، أي: قبل الفجر الكاذب أيضاً! وكثيراً ما سمعت إقامة صلاة الفجر من بعض المساجد، مع طلوع الفجر الصّادق، وهم يؤذّنون قبلها بنحو نصف ساعة، وعلى ذلك فقد صَلَّوا سنَّة الفجر قبل وقتها، وقد يستعجلون بأداء الفريضة أيضاً، قبل وقتها في شهر رمضان، كما سمعته من إذاعة دمشق وأنا أتسحّر رمضان الماضي (١٤٠٦)، وفي ذلك تضييق على النّاس بالتّعجيل بالإمساك عن الطّعام، وتعريض لصلاة الفجر للبطلان، وما ذلك إلا بسبب اعتمادهم على التّوقيت الفلكيّ، وإعراضهم عن التّوقيت الشرعيّ، وهذه ذكرى، والذّكرى تنفع المؤمنين».

وفي هذا الكلام جملة من التّحفظات؛ الأوّل: أنّه لم يذكر بعض البلاد العربيّة الّتي يفعل فيها هذا، فليس من الصّواب تعميم بعض الأتباع الغيورين ذلك على غيره دون مستند. الثاني: قوله: (وما ذلك إلا بسبب اعتمادهم على التّوقيت الفلكيّ، وإعراضهم عن التّوقيت الشرعيّ) يوهم الفرق بينهما، وهو تفريق لا أساس له، وقد بيّنا أنّ التّوقيت الفلكيّ معتبر؛ لأنّه لا يتعارض مع الشّرع، بل هو إخبار عن العادة الّتي أجرى الله بها نظام العالم، مصداقاً لقول الله تبارك وتعالى: ﴿ٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ بِحُسۡبَانٖ ۝٥﴾ [الرّحمٰن: ٥]، وقال: ﴿فَالِقُ ٱلۡإِصۡبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيۡلَ سَكَنٗا وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ حُسۡبَانٗاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ ۝٩٦﴾ [الأنعام: ٩٦]. والآيتان هنا، موافقتان لآيتي يونس والإسراء، ﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ ٱلشَّمۡسَ ضِيَآءٗ وَٱلۡقَمَرَ نُورٗا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعۡلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلۡحِسَابَۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ يُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ۝٥ إِنَّ فِي ٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَّقُونَ ۝٦﴾ [يونس: ٥، ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلۡنَا ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ

ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا ﴿١٢﴾ [الإسراء: ١٢].

والتّوقيت الشّرعيّ هو الموافق للشّرع، سواء كان أصله من الشّرع، أو لم يكن كذلك، ما دام لا يخالف الشّرع، وهذا المقام يُشبه مقام ابن عقيل الحنبليّ مع أحد الفقهاء، إذ قال له: لا سياسة إلاّ ما وافق الشّرع، فقال ابن عقيل: السّياسة ما كان من الأفعال، بحيث يكون النّاسُ معه أقرب إلى الصّلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرّسول ﷺ، ولا نزل به وحي؛ فإن أردت بقولك: (لا سياسة إلاّ ما وافق الشّرع)؛ أي: لم يخالف ما نطق به الشّرعُ فصحيح، وإن أردت ما نطق به الشّرع فغلط، وتغليط للصّحابة[(١)].

وبكلام ابن عقيل نمسك الكلام عن هذه المسألة، سائلين الله أن يرزقنا اتّباع الحقّ، والتّمسّك بما كان عليه السّلف.

* * * *

المسألة الخامسة:
التّثويب في الأذان الثّاني من الصّبح:

المطلب الأوّل:
في بيان المذهب المالكيّ

قال في المدوّنة[(٢)]: «قال: وإن كان الأذانُ في صلاة الصّبح، في سفر أو حضر؟ قال: الصّلاةُ خيرٌ من النّوم مرّتين بعد حيّ على الفلاح».

وفي العتبيّة[(٣)]: «وسئل مالك عن التّثويب، في رمضان وغيره، فقال:

---

(١) ن: ابن القيّم، أعلام الموقّعين عن ربّ العالمين (٣٧٢/٤).
(٢) المدونة (١٥٧/١).
(٣) ن: البيان والتّحصيل لابن رشد (٤٣٥/١).

ليس ذلك بصواب، وقد كان بعض أمراء المدينة أراد أن يصنع ذلك، حتّى نُهي عنه فتركه».

وفي النّوادر[١]: «قال ابن حبيب، قال مالك: والتّثويب محدَثٌ مبتدَعٌ. وروى أشهب في العتبيّة، قال: ليس ذلك بصواب. قال عنه ابن وهب، في المجموعة: التّثويب بعد الأذان في الفجر، في رمضان وغيره محدَثٌ، وكرهه. قال: ولم يبلغني أنّ السّلام كان على الإمام في الزّمن الأوّل، ويلغني أنّ المؤذّن جاء يؤذِن عمر بالصّلاة فوجده نائماً، فقال: الصّلاةُ خيرٌ من النّوم، فقال له: اجعلها في نداء الصّبح. قال ابن حبيب: ورُوي أنّ بلالاً قال ذلك في نداء الصّبح، فأمرِ النّبيّ ﷺ أن يزيدها في الأذان».

وفي الرّسالة: «فإن كنت في نداء الصّبح، زدت ههنا: الصّلاةُ خير من النّوم، الصّلاةُ خير من النوم، لا تقل ذلك في غير نداء الصّبح».

وقال في المختصر: (سُنَّ الأذانُ لجماعة طلبت غيرها، في فرض وقتيٍّ، ولو جمعة، وهو مثنّى، ولو الصّلاةُ خير من النّوم).

هذه هي النّصوص المتعلّقة بالمسألة، من مراجعها المعتمدة، ولعلّك لاحظت منها عدم وجود النصّ على محلّ التّثويب، أفي الأذان الأوّل من الصّبح هو، أم في الأذان الثّاني منه؟ ونحن ندّعي أنّه في الأذان الثّاني، كما هو عليه عمل النّاس اليومَ، وسوف نقيم على ذلك الأدلّة، بعد أن نقدّم له بالكلام في تعريف التّثويب، ومذاهب العلماء فيه.

تعريف التّثويب في الأذان:

قال الطّحاوي: الأصل في التّثويب أنّ الرّجل، إذا جاء فزِعاً أو مستصرخاً، لوّح بثوبه، فكان ذلك كالدّعاء والإيذان، ثمّ كثُر حتّى سُمّي الدُّعاء تثويباً. قال ذو الرمّة: وإن ثوّب الدّاعي بها يالَ خَنْدَف.

---

(١) النوادر والزّيادات (١/١٦٤).

يقال: ثابتْ إلى المريض نفسه: رجعت إليه قوّتُه، وثاب إلى المرء عقلُه. وقال ابن الأنباريّ: إنّما سمّى (الصّلاةُ خير من النّوم) تثويباً؛ لأنّه دعاء ثانٍ إلى الصّلاة، وذلك أنه لما قال: (حيّ على الصّلاة، حيّ على الفلاح)، وكان هذا دعاءً، ثم عاد فقال: الصّلاةُ خير من النّوم، دعا إليها مرّة أخرى[١].

وقال الباجي[٢]: «التّثويبُ إعادة الصّوت، يقال: نادى فلانٌ ثمّ ثوّب، يريد: أعاد النّداء. وقد ورد في الشّرع بمعنى الرّجوع إلى التّشهّد في الأذان؛ لأنّه رجوع إلى الأذان. وقد يُقال للأذان بعد الأذان تثويب، وقد يقال للإقامة: تثويب؛ لأنّها إعادة للنّداء بالصّلاة». وقال في التّنبيهات[٣]: التّثويب الرّجوع، فمن جعله قولَه الصّلاةُ خير من النّوم، فكأنّه لمّا حثّ على الصّلاة بقوله: حيّ على الصّلاة، ثم قال: حيّ على الفلاح، عاد إلى الحثّ على الصّلاة بقوله: الصّلاة خير من النّوم. وقال بعضهم: التّثويب هو المشعر بحضور الصلاة بعد الأذان».

قال الجوهريّ[٤]: «والتّثويب في أذان الفجر أن يقول: الصّلاة خير من النّوم».

مذاهب العلماء في التّثويب:

ونقدّم له ببيان اختلاف العلماء، في جواز الأذان للصّبح قبل دخول وقتها، ثمّ نذكر معنى التّثويب، في أذان الصّبح وحكمِه.

اتّفق العلماءُ على أنّه لا يؤذَّن لصلاة قبل وقتها، ما عدا الصّبحَ، فإنّهم

---

(١) ن: ابن بطّال، شرح البخاري (٣/٢٩٦).

(٢) ن: الباجي، المنتقى شرح الموطإ (١/١٥٨).

(٣) ن: الحطّاب، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل (١/٤٢٥).

والتّنبيهات كتاب كبير للقاضي عياض شرح به المدوّنة، وهو ما يزال مخطوطاً إلى الآن، فكّ الله أسره!

(٤) الصّحاح في اللّغة للجوهري (١/٧٦)، وتهذيب اللّغة للأزهريّ (٥/١١٤).

اختلفوا فيها. فذهب مالك، والأوزاعيّ، وأبو يوسف، والشّافعي، وأحمد، وإسحاق، إلى أنّه يجوز أن يؤذّن لها قبل الفجر. وقال ابن حبيب: يؤذّن للصّبح وحدها قبل الفجر، وذلك أوسع من نصف اللّيل، وذلك آخر أوقات العشاء إلى ما بعد ذلك. وقال ابن وهب: لا يؤذّن لها قبل السّدس الآخر من اللّيل، وقاله سحنون. ومنع من ذلك أبو حنيفة ومحمّد، وهو قول الثّوري. وقال قوم: لا بدّ للصّبح، إذا أُذّن لها قبل الفجر، من أذان بعد الفجر، لأنّ الواجب عندهم هو الأذان بعد الفجر. وقال أبو محمد بن حزم: لا بدّ لها من أذان بعد الوقت، وإن أُذّن قبل الوقت جاز، إذا كان بينهما زمان يسير، قدر ما يهبط الأوّل، ويصعد الثّاني[١].

وقول ابن وهب هو الّذي شهّره خليل، فقال في سياق بيان أحكام الأذان (غيرُ مقدَّم على الوقت، إلاّ الصّبحَ فبسدس اللّيل). أي: فيُستحب أن يُقدَّم أذانُها قبل وقتها بمقدار سدس اللّيل، وهو المفهوم من كلام غير واحد من أهل المذهب، وإن كان كلام ابن الحاجب يقتضي الجواز، فيحملُ على الاستحباب؛ لأنّ الجواز أعمُّ من الاستحباب[٢].

معنى التّثويب في أذان الصّبح:

اختلف العلماء في عدد لا بأس به من أحكام الأذان، مثل تربيع التّكبير أو تثنيته، وكذا التّرجيع في كلمتي الشّهادتين، وفي إفراد كلمة (قد قامت الصّلاة) في الإقامة أو تثنيتها. كما اختلفوا في التّثويب في أذان الصّبح، فما معنى التّثويب؟

قال التّرمذيّ[٣]: «وقد اختلف أهلُ العلم في تفسير التّثويب، فقال بعضهم: التّثويب أن يقول في أذان الفجر: الصّلاةُ خيرٌ من النّوم، وهو قول

---

(١) ن: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (١/٩٠). وابن بطّال، شرح البخاري (٣/٣١٦).

(٢) ن: الحطّاب، مواهب الجليل (١/٤٢٢).

(٣) السّنن (١/٣٨٠).

ابن المبارك وأحمد. وقال إسحاق في التّثويب غير هذا، قال التّثويب المكروه هو شيء أحدثه النّاسُ بعد النّبيّ ﷺ، إذا أذّن المؤذّنُ فاستبطأ القومَ، قال بين الأذان والإقامة قد قامت الصّلاةُ، حيّ على الصّلاة، حيّ على الفلاح. وهذا الذي قال إسحاق هو التّثويب الّذي قد كرهه أهل العلم، والّذي أحدثوه بعد النّبيّ ﷺ. والّذي فسّر ابنُ المبارك وأحمد أنّ التّثويب أن يقول المؤذّن، في أذان الفجر: الصّلاةُ خير من النّوم، وهو قول صحيح، ويقال له التّثويب أيضاً، وهو الذي اختاره أهل العلم ورأوه».

فواضحٌ من كلام التّرمذيّ، وهو أحد المحدّثين والفقهاء الّذين يذكرون الخلاف، أنّ الفقهاء اختلفوا في تفسير التّثويب على قولين؛ أحدهما: هو قول المؤذّن، بعد حيّ على الفلاح الصّلاةُ خير من النّوم، وهو الّذي صحّحه التّرمذيّ، ونسبه إلى جمهور العلماء. والثّاني: هو قول المؤذّن، بين الأذان والإقامة قد قامت الصّلاة، حيّ على الصّلاة، حيّ على الفلاح، وذكر أنّ هذا هو التّثويب الّذي كرهه أهل العلم، وهو التّثويب المحدث بتعبير إسحاق. وكذلك أنكره مالك، كما تقدّم النّقل عنه.

قال ابن رشد[1]: «التّثويب الّذي أنكره مالك، وقال: إنّه ليس بصوابٍ، وحكى ابن حبيب وغيره عنه أنّه قال فيه إنّه ضلال، هو ما أحدثه النّاسُ بعد النّبيّ ﷺ، من أنّ المؤذّن كان إذا أذّن فأبطأ النّاسُ، قال بين الأذان والإقامة: قد قامت الصّلاةُ، حيّ على الصّلاة، حيّ على الفلاح... وهو نحوُ ما كان يُفعل عندنا بجامع قرطبة، من أن يعود المؤذّن، بعد أذانه قبل الفجر النّداءَ عند الفجر، بقوله: حيّ على الصّلاة، حيّ على الفلاح، ثمّ تُرك. وقيل: إنّه عنى بذلك قول المؤذّن في أذانه: حيّ على خير العمل؛ لأنّها كلمة زادها في الأذان من خالف السنّة من الشّيعة، ورُوي أنّ عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، كان يقول ذلك في أذانه بعد حيّ على الفلاح. قال ابن حبيب: وهو خاصّ، ومن أحبّ أن يقوله فلا حرج، ولا يحمل عليه العامّة، والأوّل هو التّأويل الصّحيح».

---

(١) البيان والتّحصيل (٤٣٥/١).

حكم التّثويب في أذان الصّبح:

قال ابن قدامة(١): «يُسَنّ أن يقول في أذان الصبح: الصّلاةُ خير من النّوم مرّتين، بعد قوله: حيّ على الفلاح، ويُسمّى التّثويب. وبذلك قال ابن عمر، والحسن البصريّ، وابن سيرين، والزّهري، ومالك، والثّوري، والأوزاعيّ، وإسحاق، وأبو ثور، والشّافعيّ في الصّحيح عنه. وقال أبو حنيفة: التّثويب بين الأذان والإقامة في الفجر، أن يقول: حي على الصلاة مرّتين، حي على الفلاح مرّتين».

وهذا الّذي نقله عن الشّافعيّ، هو الّذي ذكره النّوويّ، فقال(٢) في اختلاف الشّافعيّة في التّثويب: «وفيه طريقان؛ أحدهما: وهو المذكور في الكتاب أنّ فيه قولين؛ القديم أنّ يثوّب، والجديد أنّه لا يثوّب. والثّاني: القطع بأنّه يثوّب، وبه قال مالك وأحمد». وقال في الأذكار: «والتّثويب أيضاً مسنون عندنا، وهو أن يقول في أذان الصّبح خاصّة، بعد فراغه من حيّ على الفلاح: الصّلاة خير من النّوم، الصّلاة خير من النّوم. وقد جاءت الأحاديث بالتّرجيع والتّثويب، وهي مشهورة».

وأمّا ما نقله عن أبي حنيفة، فهو الّذي ذكره السّرخسيّ(٣) في المبسوط، إلاّ أنّ الأحناف أجازوا أن يقول المؤذّن، في أذان الصّبح: الصّلاة خير من النّوم.

محلّ التّثويب:

قال ابن رشد الحفيد(٤): «واختلفوا في قول المؤذّن في صلاة الصبح الصّلاةُ خير من النوم، هل يقال فيها أم لا؟ فذهب الجمهورُ إلى

---

(١) المغني (٢٤٥/١)، دار الفكر.
(٢) المجموع شرح المهذّب للنوويّ (١٦٩/٣).
(٣) ن: السّرخسيّ، المبسوط (٣٨١/١).
(٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد (٨٩/١).

أنّه يقال ذلك فيها، وقال آخرون: إنّه لا يقال؛ لأنّه ليس من الأذان المسنون، وبه قال الشافعي». فنسب الخلاف إلى الشّافعي فقط، ممّا يدلّ على أنّ أبا حنيفة لم يخالف الجمهور، وهو كذلك، فقد ذكر الحنفيّة في كتبهم[١] أنّ المؤذّن لا يثوّب في شيء من الصّلوات ما عدا الفجر، وفسّروا التّثويب بأنّه قول المؤذّن فيها: الصّلاة خير من النّوم. أمّا الشّافعيّ، فقد تقدّم عن النّوويّ أنّ هذا مذهب الشّافعيّ الجديد، لكنّ المقطوع به عند الشّافعيّة أنّه يثوّب. فتحصّل من مجموع ذلك، أنّه لا قائل من المذاهب الأربعة بترك التّثويب.

* * * *

المطلب الثّاني:
في بيان الأدلّة

الظّاهرُ من نصوص المذاهب الأربعة ما عدا الحنفيّة، أنّه يأتي بقول: الصّلاةُ خيرٌ من النّوم في الأذان الثّاني. وإنّما قلت ما عدا الحنفيّة؛ لأنّ الأحناف لا يرون الأذان الأوّل في الصّبح، كما سبق نقله عنهم. وقلت: الظّاهرُ من نصوص المذاهب؛ لأنّهم لم ينصّوا على محلّ التّثويب، لكنّهم أضافوه إلى أذان الصّبح، فدلّ على أنّه الثّاني المعلمُ بدخول الوقت، ولو كان الأوّل لذكروه؛ لأنّه خلاف الظّاهر.

فإن قيل: إنّ هذا الظّاهر معارَض بأحاديث كثيرةً قيّدت الأذانَ بالأوّلِ، كما أنّه معارَض بالأحاديث الّتي نصّت على أنّ التّثويب أذان بلال، وقد كان يؤذّن في النّداء الأوّل. كما أنّه معارَض بالمعنى الّذي شُرِع له التّثويب، وهو إيقاظ النّائم والتّهيّؤ للصّلاة، وهو غير موجود في النّداء الثّاني، ولهذا قال الأمير الصّنعانيّ[٢]: «فشرعية التّثويب إنّما هي في الأذان الأوّل للفجر؛ لأنّه

---

(١) ن: السّرخسيّ، المبسوط (٣٨/١)، وابن الهمام (٤٥٨/١، ٤٥٩).

(٢) سبل السّلام شرح بلوغ المرام من أدلّة الأحكام (٢٨٢/١)، دار صادر.

لإيقاظ النّائم، وأمّا الأذان الثّاني، فإنّه إعلامٌ بدخول الوقت، ودعاءٌ إلى الصلاة»، ممّا حمل بعضَ المعاصرين(١) على تصنيفه ضمن أخطاء المصلّين، ومن ثَمّ ضمن البدع!

أمّا الأحاديث، فما رواه النّاس عن أبي محذورة بألفاظ مختلفة، منها أنّ النّبي ﷺ علّمه في الأذان الأول من الصّبح الصّلاةُ خيرٌ من النَّوم، الصّلاةُ خيرٌ من النّوم(٢). وما رواه النّسائيّ (٦٢٩) عنه مرفوعاً: «**الصّلاة خير من النّوم، في الأولى من الصّبح**». وعنه (٦٤٣) قال: كنت أؤذّن لرسول الله ﷺ، وكنت أقول في أذان الفجر الأوّل: حي على الفلاح، الصّلاةُ خيرٌ من النّوم، الصّلاةُ خيرٌ من النّوم، الله أكبرُ، الله أكبر، لا إله إلاّ الله. وفي رواية أخرى رواها ابن أبي شيبة(٣): «حتى إذا انتهى إلى حيّ على الصّلاة، قال: الصّلاةُ خير من النّوم، في أذان الأوّل في الفجر».

والجواب عن ذلك، على التّسليم بصحّة أسانيدها، أنّ معنى الأذان الأوّل: هو الإعلام بدخول وقت الصّلاة، والثّاني: الإقامة، وهذا معروف في لغة الشّرع، أنّه يسمّي الإقامةَ أذاناً، كما في الحديث المشهور: «**بين كلّ أذانين صلاةٌ**» رواه الجماعة(٤). ويدلّ عليه أنّ السّلف من الفقهاء، لم يلزموا الحنفيّة بظواهر هذه الأخبار الّتي هي نصّ في التّمييز بين الأذانين؛ لأنّها محمولة تحقيقاً ويقيناً على الإقامة. وممّا يدلّ على ذلك، من جهة الرّواية، ما رواه ابن الأعرابيّ في معجمه(٥) عن أبي محذورة قال: لمّا فُتِحت مكّةُ وتوجّه النّبيّ ﷺ إلى الطّائف، خرجتُ مع الغلمان، وكنت غلاماً صيّتاً،

(١) هو مشهور حسن آل سلمان، مؤلّف كتاب القول المبين في أخطاء المصلّين، وسأورد كلامه في نهاية هذا المطلب.
(٢) الطّحاوي، شرح معاني الآثار (١/٢٢٩).
(٣) المصنف (١/٢٣٢).
(٤) ن: في تحفة الأشراف للمزيّ (٩/٤٤).
(٥) معجم ابن الأعرابي (٢/٢٣١/٧٣٠).

فسمعت أذان مؤذّن النّبيّ ﷺ فأذّنت فحكيته، فدعاني النّبيّ ﷺ فقال: «**أنت على أذان مكّة**»، وقال: «**اجعل الأذان الأول مثنى مثنى، واجعل فيه الصّلاة خير من النّوم**». ورواه ابن حبّان (٩٢٤) بلفظ: «**يا أبا محذورة، ثنّ الأولى من الأذان من كل صلاة، وقل في الأولى من صلاة الغداة الصّلاةُ خير من النوم**».

وهذا الأثرُ نصٌّ في محلّ النّزاع، فإنّه لو كان المقصود بالأوّلِ الأذانَ الّذي هو قبل دخول الوقت، لما كان في تخصيصه بالذّكر فائدةٌ؛ لأنّه لا قائل بالفرق بين أذان وأذان، في ألفاظهما، فلم يبق المقصودُ إلاّ الأذانُ الأخيرُ الّذي هو الإعلام بدخول الوقت، ويدلّ عليه تسميته بأوّل مقابلةً له بالإقامة الّتي هي الأذان الثّاني. خاصّةً إذا تأكّد بأنّ أبا محذورة كان على أذان مكّة، يباشر الأذان وحده، كما رواه ابن قانع[١] عنه قال: «جعل رسول الله ﷺ الأذان لنا ولموالينا، والسّقاية لبني هاشم، والحجابة لبني عبد الدّار».

أمّا الاعتراض الثّاني، بأنّ التّثويب ورد في أذان بلال، كما روى ذلك ابن أبي شيبة[٢] عن سويد بن غفلة: أنّه أرسل إلى مؤذّنه إذا بلغت حيّ على الفلاح، فقل: الصّلاةُ خير من النّوم، فإنّه أذان بلال.

وعن سعيد بن المسيّب قال: جاء بلالٌ إلى النّبيّ ﷺ يؤذِنه بالصّلاة، فقيل له: إنّه نائم، فصرخ بلال بأعلى صوته: الصّلاةُ خير من النّوم، فأُدخلت في الأذان. وعند عبدالرزّاق[٣] بلفظ: «فأقرّت في صلاة الصّبح». وقد كان بلال يؤذّن أوّلاً، ثمّ يؤذّن ابن أمّ مكتوم، كما روى ذلك مالك والبخاريّ: «**إنّ بلالاً ينادي بليل، فكلوا واشربوا، حتّى ينادي ابن أمّ مكتوم**». فالجواب عن هذا الاعتراض بما ذكره العلماءُ، في قضيّة

---

(١) معجم الصحابة (٤٧٢/٢).
(٢) المصنف (٢٣٦/١).
(٣) ن: ابن عبدالبر، الاستذكار (٤١٩٠/٧٦/٤).

أذان بلال وعبدالله بن أمّ مكتوم، هل كان أذانهما على التّناوب، أو كان أذانُ بلالٍ أوّلاً، ثمّ يأتي دور عبدالله، أو العكس، أو كان ذلك خاصًّا برمضان فقط؟ قال الحافظ ابن حجر[١] رحمه الله: «قال ابن منده: حديث عبدالله بن دينار[٢] مجمع على صحّته، رواه جماعة من أصحابه عنه، ورواه عنه شعبة فاختلف عليه فيه؛ رواه يزيد بن هارون عنه على الشكّ «أنّ بلالاً كما هو المشهور، أو أنّ ابن أمّ مكتوم ينادي بليل، فكلوا واشربوا، حتّى يؤذّن بلال». قال: ولشعبة فيه إسناد آخر، فإنه رواه أيضاً عن خبيب بن عبدالرّحمٰن عن عمّته أُنَيسة، فذكره على الشكّ أيضاً، أخرجه أحمد عن غندر عنه، ورواه أبو داود الطّيالسي عنه جازماً بالأوّل، ورواه أبو الوليد عنه جازماً بالثّاني، وكذا أخرجه ابن خزيمة وابن المنذر وابن حبّان من طرق عن شعبة، وكذلك أخرجه الطّحاوي والطّبراني من طريق منصور بن زاذان عن خبيب بن عبدالرّحمٰن، وادّعى ابن عبدالبرّ وجماعة من الأئمّة بأنّه مقلوب، وأنّ الصّواب حديث الباب، وقد كنت أميل إلى ذلك، إلى أن رأيت الحديث في صحيح ابن خزيمة من طريقين آخرين عن عائشة، وفي بعض ألفاظه ما يبعد وقوع الوهم فيه، وهو قوله: «**إذا أذّن عمرو**[٣] **فإنّه ضرير البصر، فلا يغرنّكم، وإذا أذّن بلال فلا يطعمنّ أحد**»، وأخرجه أحمد. وجاء عن عائشة أيضاً أنّها كانت تنكر حديث ابن عمر، وتقول: إنّه غلط، أخرج ذلك البيهقيّ من طريق الدّاراورديّ عن هشام عن أبيه عنها، فذكر الحديث وزاد: قالت عائشة: وكان بلال يُبصر الفجر، قال: وكانت عائشة تقول: غلط ابن عمر انتهى. وقد جمع ابن خزيمة والضبعي بين الحديثين بما حاصله: أنّه يحتمل أن يكون الأذان كان نَوْباً بين بلال

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاريّ (٢/١٠٢ ـ ١٠٣).

(٢) يقصد الحديث الّذي رواه البخاريّ (٦٢٠) عن عبدالله بن يوسف عن مالك عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر، وهو الّذي سقناه قبل كلام الحافظ.

(٣) هو اسم لابن أمّ مكتوم، وقيل: كان اسمه الحصين، فسمّاه رسول الله ﷺ عبدالله، قال الحافظ في الفتح (١/١٠٠): «ولا يمتنع أن يكون له اسمان».

وابن أمّ مكتوم، فكان النبيّ ﷺ يُعلم النّاس أنّ أذان الأوّل منهما لا يُحَرِّم على الصّائم شيئاً، ولا يدلّ على دخول وقت الصّلاة، بخلاف الثّاني، وجزم ابن حبّان بذلك، ولم يبده احتمالاً، وأنكر ذلك عليه الضّياء وغيره. وقيل: لم يكن نَوْباً، وإنّما كانت لهما حالتان مختلفتان، فإنّ بلالاً كان في أوّل ما شُرِع الأذان يؤذّن وحده، ولا يؤذّن للصّبح حتّى يطلع الفجر، وعلى ذلك تُحمل روايةُ عروة عن امرأة من بني النجّار قالت: «كان بلال يجلس على بيتي، وهو أعلى بيت في المدينة، فإذا رأى الفجر تمطأ ثم أذّن»، أخرجه أبو داود وإسناده حسن، ورواية حميد عن أنس أنّ سائلاً سأل عن وقت الصّلاة، فأمر رسول الله ﷺ بلالاً فأذّن حين طلع الفجر، الحديث أخرجه النّسائيّ وإسناده صحيح. ثمّ أردف بابن أمّ مكتوم وكان يؤذّن بليل، واستمرّ بلال على حالته الأولى، وعلى ذلك تُنزّل روايةُ أُنَيْسة وغيرها، ثمّ في آخر الأمر أُخِّر ابن أمّ مكتوم لضعفه، ووكّل به من يراعى له الفجر، واستقرّ أذانُ بلال بليل، وكان سبب ذلك ما روي أنّه ربّما كان أخطأ الفجر، فأذّن قبل طلوعه، وأنّه أخطأ مرّة فأمره النّبيّ ﷺ أن يرجع فيقول: «**ألا إنّ العبد نام**»؛ يعني: أنّ غلبة النّوم على عينيه منعته من تبيّن الفجر، وهو حديث أخرجه أبو داود وغيره من طريق حمّاد بن سلمة عن أيوب عن نافع عن ابن عمر موصولاً مرفوعاً ورجاله ثقات حفّاظ، لكن اتّفق أئمّة الحديث؛ عليُّ بن المديني، وأحمدُ بن حنبل، والبخاريّ، والذّهليّ، وأبو حاتم وأبو داود، والتّرمذيّ، والأثرم، والدّارقطني على أنّ حمّاداً أخطأ في رفعه، وأنّ الصّواب وقفه على عمر بن الخطّاب، وأنّه هو الّذي وقع له ذلك مع مؤذّنه، وأنّ حمّاداً انفرد برفعه، ومع ذلك فقد وُجد له متابع، أخرجه البيهقيّ من طريق سعيد بن زربي، وهو بفتح الزّاي وسكون الراء بعدها مُوَحَّدة، ثمّ ياء كياء النَّسب، فرواه عن أيّوب موصولاً، لكن سعيد ضعيف، ورواه عبدالرزّاق عن معمر عن أيوب أيضاً، لكنّه أعضله، فلم يذكر نافعاً ولا ابنَ عمر، وله طريق أخرى عن نافع عند الدّارقطنيّ وغيره، اختُلف في رفعها ووقفها أيضاً، وأخرى مرسلة من طريق

يونس بن عبيد وغيره عن حميد بن هلال، وأخرى من طريق سعيد عن قتادة مرسلة، ووصلها يونس عن سعيد بذكر أنس، وهذه طرق يقوّي بعضُها بعضاً قوّة ظاهرةً، فلهذا والله أعلم استُقر أنّ بلالاً يؤذّن الأذان الأوّل».

وقال[١]: «وادّعى ابن القطّان أنّ ذلك كان في رمضان خاصّة، وفيه نظر».

وهو كلام نافعٌ جدًّا على طوله، ومحلّ الاستشهاد به، أنّه تبيّن منه أنّ حديث ابن عمر ليس نصًّا في تقديم أذان بلال على أذان ابن أمّ مكتوم مطلقاً، بل هو صورة من صور الاحتمالات الّتي وردت، وبقيت صُوَرٌ أُخَرٌ؛ منها الشكّ في أيّهما كان الأوّل، ومنها أنّهما كانا يتناوبان الأذان، أو كانت لهما حالتان مختلفتان، أو كان في رمضان فقط. وإذا كان ذلك كلّه محتمَلاً احتمالاً قويًّا، فيقال الدّليل إذا تطرّق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال.

ولكنّ الأذان الثّاني غير مراد، لأنّه جاء مقيَّداً في رواية أخرى بلفظ: «**وإذا أذّنت بالأوّل من الصّبح، فقل: الصّلاة خير من النّوم، الصّلاة خير من النّوم**»، فاتّفق حديثُه مع حديث ابن عمر، ولهذا قال الصّنعاني معقّباً على اللّفظ السّابق: «وفي هذا تقييد لما أطلقته الرّوايات»، والّذي في كلام الصّنعانيّ تقييد رواية أنس الواردة بإفراد الصّلاةُ خير من النّوم الّتي رواها ابنُ خزيمة وصحّحها ابنُ السّكن، برواية النّسائيّ بتثنية التّثويب، لا تقييد محلّ التّثويب، فإنّ الكلام ليس فيه. هذا محلّ الحاجة من هذه المسألة، فإن أخطأت فمن نفسي، ولا أبرئ نفسي، وإن أصبت فبما وفّقني إليه ربّي، إنّ ربّي كريم منّان.

* * * *

---

(١) ابن حجر، م س (٢/١٠٤).

المسألةُ السّادسة:
جلسةُ الاستراحة(١)

المطلب الأول:
في بيان المذهب

جاء في المدوّنة(٢): «قال: وسألت مالكاً عن الرّجل يصلّي إلى جنب حائط فيتّكئُ على الحائط؟ فقال: أمّا في المكتوبة فلا يُعجبني، وأمّا في النّافلة، فلا أرى به بأساً. قال ابن القاسم: والعصا تكون في يده، عندي بمنزلة الحائط. قال: وقال مالك: إن شاء اعتمد، وإن شاء لم يعتمد، وكان لا يكره الاعتماد، قال: وذلك على قدر ما يرتفق به، فلْينظرْ أرفقَ ذلك به فيصنعُه».

ومن العتبيّة(٣): «وسئل مالك عن القيام في الصّلاة، من السّجود بغير اعتماد على اليدين، فقال: لا بأس بذلك وكرهه أيضاً».

ومنها(٤): «وسمعت مالكاً يقول: إنّ أوّل من أحدث الاعتماد في الصّلاة، حتّى لا يحرّك رجليه، رجلٌ قد عُرف وسُمّي، إلاّ أنّي لا أحبُّ أن أذكره، وقد كان مسمتاً. فقيل له: أفَعِيب ذلك عليه؟ قال: قد قال سحنون: عيب ذلك عليه، وهذا مكروه من الفعل».

---

(١) تمّ بحث هذه المسألة، ضمن البحوث المقدّمة في مادّة الفقه المقارن، وكانت النّتيجة الّتي انتهي إليها، سنة ١٤١٢هـ/١٩٩٣م، أنّ هذه الهيئة في الاعتماد مستحبّة، في الرّاجح من الوجهين عند الشّافعيّة، وليست مستحبّة في المشهور المعتمد عند الحنابلة، ووجهاً واحداً عند الحنفيّة والمالكيّة، لكن للأسف. أنّ هذا البحث في حكم الضّائع الآن!

(٢) المدوّنة الكبرى (٧٤/١)، الاعتماد في الصّلاة والاتّكاء...، من كتاب الصّلاة الأوّل.

(٣) (٣٤٥/١، بشرح البيان)، من كتاب أوّله باع غلاماً، كتاب الصّلاة الثّاني.

(٤) (٢٩٦/١)، من كتاب طلق بن حبيب، كتاب الصّلاة الأوّل.

ومنها[١]: «قال: وسألته عن الاعتماد على اليدين في القيام من الصّلاة، فقال لي: لا بأس بذلك، وكيف يصنع غير هذا؟ فقلت له: ربّما قام الرّجلُ ولا يعتمد، فقال: هذا مصارع يقول: هاتوا من يضع جنبي، ما يُطيق هذا إلاّ الشابّ الخفيف اللّحم.

فقلت: فالاعتماد أحبُّ إليك؟ قال: ذلك صلاة النّاس، وأمّا ذلك الوثوب، فلا أدري ما هو».

وفيها أيضاً[٢]: «وسئل عن الّذي يقوم من التّشهّد، أيعتمد على يديه؟ فقال: ما أبالي أيَّ ذلك فعل، ولقد كان الأمرُ القديم أن يعتمد على اليدين للقيام إلى الصّلاة»؟[٣].

ومن كتاب النّوادر والزّيادات[٤]: ومن العتبيّة: رأيت مالكاً، إذا نهض من الأولى والثّالثة نهض كما هو، ولا يجلس ثمّ ينهض[٥]. قال عنه ابن القاسم: وما رأيت من أقتدي به يرجع على صدور قدميه. واستخفّ مالك القيام من السّجود بغير اعتماد على اليدين، ثمّ كرهه.

ومن كتاب الرّسالة له، في باب صفة العمل في الصّلاة: «ثمّ تسجد الثّانية كما فعلت أوّلاً، ثمّ تقوم من الأرض كما أنتَ، معتمداً على يديك، لا ترجع جالساً لتقوم من جلوس، ولكن كما ذكرت لك، وتكبّر في حال قيامك».

---

(١) (٤٠٨/١)، من كتاب الصّلاة الأول من سماع أشهب، كتاب الصلاة الثّاني.

(٢) (٢٩٦/١، بشرح البيان) من كتاب طلق بن حبيب، كتاب الصّلاة الأوّل.

(٣) (٤٠٨/١، بشرح البيان) من كتاب الصّلاة الأول من سماع أشهب، كتاب الصلاة الثّاني.

(٤) (١٨٦/١) بتصرّف.

(٥) هذا النصّ لم أقف عليه في العتبيّة، وكذلك المحقّق لكتاب النّوادر العلاّمة الشّيخ محمّد الأمين بوخبزة، ولم يشر إليه ابن رشد في البيان، كما سيأتي.

ومن مختصر العلاّمة خليل، في ذكر سنن الصّلاة: «وتقديم يديه في سجوده، وتأخيرها عند القيام».

هذه هي كلّ النّصوص المتعلّقة بمسألة البحث، ليس فيها ما يرتبط بالمسألة ارتباطاً مباشراً، إلاّ النصُّ الّذي نقله الشّيخ أبو محمّد عن العتبيّة، وهو غير موجود في النّشرة المطبوعة للكتاب، ولعلّه يكون مثبَتاً في بعض النّسخ المخطوطة. أمّا سائر النّصوص الأخرى، فهي تتكلّم عن صفة القيام، من السّجود أو الجلوس إلى القراءة، هل يكون بالاعتماد على اليدين، أو على صدور القدمين؟ وهي ظاهرة في ترجيح الأوّل دون الثّاني، لكن اختلف قول مالك في هذا الاعتماد.

قال ابن رشد[١]: «قال في المدوّنة إن شاء اعتمد، وإن شاء لم يعتمد، وكان لا يكره الاعتماد. وفي رسم الصّلاة الأوّل، من سماع أشهب أنّه كره ترك الاعتماد. فمرّة أجاز مالك تَرْك الاعتماد وفِعْله، ورأى ذلك سواءً، وهو مذهبه في المدوّنة. ومرّة استحبّ الاعتماد وخفّف تركه، وهو الّذي يدلّ عليه قوله في هذه الرّواية، لا بأس بذلك، أي: لا بأس بتركه. ومرّة استحبّه وكره تركه، وهو قوله في هذه الرّواية: وكرهه أيضاً، أي: كره تركه، وقوله في سماع أشهب أيضاً، وهو أولى الأقوال بالصّواب؛ لأنّه قد روي عن النّبي ﷺ أنّه قال: «**إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك البعير، ولكن يضع يديه ثمّ ركبتيه**»[٢]، فإذا أمره ﷺ أن يضع يديه بالأرض قبل ركبتيه، في سجوده لئلا يُشبه البعير في بروكه، وجب بالدّليل قوله أن يضع يديه بالأرض، إذا قام لِئَلاّ يُشبه البعير في قيامه، وهذا بيّن، وإلى هذا نحا بقوله في سماع أشهب: ما يطيق هذا إلاّ الشابّ الخفيف اللّحم، الّذي يقول: هاتوا من يضع جنبي، فكأنّه رأى الاعتماد من السّكينة في الصّلاة، والله أعلم... وحكى عنه ابن حبيب خلاف ذلك، أنّه كان إذا سجد أوّل ما يقع منه على الأرض ركبتاه، ثمّ يداه، ثمّ وجهه، وإذا رفع رفع وجهه، ثمّ يديه، ثمّ ركبتيه».

---

(١) البيان (١/٣٤٥).

(٢) الحديث رواه أبو داود، والنّسائيّ. ن: الألبانيّ، صحيح الجامع الصّغير (٥٩٦).

ولخّص خليل رحمه الله كلامه، فقال: «حكى فيه في البيان ثلاث روايات؛ الأولى إجازة ترك الاعتماد وفِعله، ورأى ذلك سواء، وهو مذهبه في المدوّنة. ومرّة استحبّ الاعتماد وخفّف تركه، ومرّة استحسنه وكره تركه. قال: وهو أولى الأقوال بالصّواب؛ لقوله عليه الصّلاة والسّلام: «**إذا سجد أحدُكم، فلا يبرُك كما يبرُك البعيرُ، ولكن يضع يديه قبل ركبتيه**»، فإذا أمر بتقديم اليدين حتّى لا يُشبه البعير، وجب أن يضع يديه بالأرض، إذا قام حتّى لا يُشبه البعير في قيامه[1].

أمّا مسألتنا، ففيها نقل ابن أبي زيد، وهو في غاية الصّراحة عن الإمام، أنّه كان لا يرى استحباب الجلوس في وتر من الصّلاة، قبل القيام إلى القراءة، وهي المسألة المعروفة بجلسة الاستراحة، ولهذا خلت كتب كثير من شرّاح خليل عن الكلام في المسألة إلاّ عرضاً، بخلاف شروح الرّسالة الّتي تعرّضت لها، لنصّ الشّيخ عليها وتطرّقه لها. وإليك الآن، ما قاله بعضُ شرّاح الرّسالة عن حكم الجلوس في وتر من الصّلاة، قبل القيام إلى الرّكعة.

قال في شرح[2] أبي الحسن على الرّسالة: «وأشار بقوله: (لا ترجع جالساً لتقوم من جلوس) إلى قول الشّافعيّة: أنّه يقوم إلى الرّكعة الثّانية والرّابعة، من جلوس على جهة السنّة، (ولكنّ) الفضيلة عندنا، في الرّجوع إلى القيام (كما ذكرت لك في السّجود)، وهو أنّك تهوي إليه، ولا تجلس في هُوِيِّك؛ ليكون سجودُك من قيام لا من جلوس، فكذلك ترجع إلى القيام، من السّجود من غير جلوس؛ ليكون قيامُك من سجود لا من جلوس».

وفي شرح ابن ناجي على الرّسالة[3]: «وما ذكره الشّيخ أنّه لا يرجع

---

(١) الحطّاب، مواهب الجليل (٥٤١/١) وكلام خليل منقول عن التّوضيح.
(٢) كفاية الطّالب الربّانيّ (٣٤٢/١).
(٣) شرح الرّسالة (١٦٦/١).

للجلوس هو المشهور، واستحبّ ابنُ العربيّ أن يجلس لثبوته عنه عليه السّلام، وبه قال الشّافعيّ، قال ابن عبدالسّلام: وهو المختار، وعلى الأوّل فإن رجع عمداً فلا سجود عليه، والصّلاة مجزئة بلا خلاف مراعاةً للخلاف، وإن رجع ساهياً ففي السّجود قولان».

وقال الشّيخ زرّوق[١]: «وقوله: (لا ترجع جالساً لتقوم من جلوس) هذه تُسمّى جلسة الاستراحة، وقد أثبتها الشّافعيّة سنّة؛ لكون النّبيّ ﷺ كان يفعلها، وقال مالك: إنّما فعل ذلك لمّا ثقلت أعضاؤه، فهو عاديّ لا شرعيّ، وهو تأويل أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها، واستحبّه ابنُ العربيّ لثبوته في الحديث، قائلاً: وقولهم بالسّجود منه وهْمٌ عظيمٌ. والمذهب أنّ من جلس عمداً لا شيء عليه لوروده سنّةً، فأمّا السّهوُ، فإن كان قدرَ التّشهّد، فإنّه يسجد له، وإن كان دون ذلك، فقال أشهب: يسجد، وقال ابن القاسم وابن كنانة وابن أبي حازم مع رواية ابن وهب وابن أبي أويس: لا سجود».

وخلاصة هذه الأقوال، أنّ المشهور في المذهب ترك الجلوس قبل القيام، وهو من الفضائل أو المندوبات، فيكون خلافُه، الّذي هو جلسة الاستراحة خلافاً للأوْلى، كما هو اصطلاح المالكيّة، في التّفريق بين السنّة والمندوب.

كما يدلّ على النّدب أيضاً، تعليل جلسة الاستراحة بأنّها فعل عادي غير تعبّدي، وأقلّ أحوال الفعل غير الشّرعي في الصّلاة أنّه خلاف الأولى، إذا لم يتكرّر أو لم يَطُل. والقول الثّاني: الاستحباب وهو لأبي بكر ابن العربي، ذكره في عارضة الأحوذي شرح سنن التّرمذيّ[٢]، ووصف الجلسة بأنّها هيئة حسنة، وأنكر على من قال: بأنّ من فعلها يسجد للسّهو، واختار هذا القول ابنُ عبدالسّلام الهوّاري.

---

(١) شرح الرّسالة (١/١٦٦).

(٢) قال فيها: «هي هيئة حسنة في الصّلاة».

وقد صوّر ابن بطّال المالكيّ الخلاف في هذه المسألة، فقال[١]: «ذهب جمهور العلماء إلى ترك الأخذ بهذا الحديث[٢]، وقالوا: إذا رفع رأسه من السّجدة الآخرة، من الرّكعة الأولى والرّكعة الثّالثة، ينهض على صدور قدميه ولا يجلس، رُوي ذلك عن ابن مسعود وابن عمر وابن عباس. وقال النّعمان بن أبي عيّاش: أدركت غير واحد من أصحاب الرّسول، إذا رفع رأسه من السّجدة، في الرّكعة الأولى والثّالثة، قام كما هو ولم يجلس، وكان النّخعيّ يُسرع في القيام في ذلك، وقال الزّهريّ: كان أشياخُنا يقولون ذلك. وقال أبو الزّناد: تلك السنّة، وبه قال مالك، والثّوري، والكوفيّون، وأحمد، وإسحاق، وقال ابن حنبل: أكثر الأحاديث على هذا، وذُكر عن عمر، وعليّ، وعبدالله. وذهب الشّافعيّ إلى الأخذ بهذا الحديث، فقال: يقعد في وتر من صلاته ثمّ ينهض». وهذا الكلام موافق لما عند أصحاب المذاهب الثّلاثة، فقد قال الإمام النّوويّ[٣] رحمه الله: «ثمّ يسجد السّجدة الثّانية مثل الأولى، في واجباتها ومندوباتها، وإذا رفع من السّجدة الثّانية كبّر، فإن كانت سجدةٌ لا يعقبها تشهّدٌ، فالمذهب أنّه يُسنّ أن يجلس عقبَها جِلسة لطيفة، تُسمّى جلسة الاستراحة، وفي قول: لا تُسَنّ هذه الجلسةُ، بل يقوم من السّجود، وقيل: إن كان بالمصلّي ضعفٌ لكِبَر أو غيره جلس، وإلاّ فلا. فإن قلنا: لا يجلس ابتدأ التّكبير مع ابتداء الرّفع، وفرغ منه مع استوائه قائماً، وإن قلنا يجلس، ففي التّكبير أوْجهٌ؛ أصحُّها عند جمهور الأصحاب: أنّه يرفع مكبّراً، ويمدّه إلى أن يستوي قائماً، ويخفّف الجلسة حتّى لا يخلو جزءٌ من صلاته عن ذكر، والثّاني: يرفع غير مكبّر، ويبتدئ بالتّكبير جالساً، ويمدّه إلى أن يقوم، والثّالث: يرفع مكبّراً، وإذا جلس قطعه، وقام بلا تكبير، ولا يجمع بين تكبيرتين بلا خلاف. والسنّةُ في هذه الجلسة الافتراشُ، وسواء قام

---

(١) شرح البخاري (٣٦/٤).

(٢) يشير إلى حديث مالك بن الحويرث، وسيأتي الكلام عنه.

(٣) روضة الطّالبين وعمدة المفتين (٢٦١/١).

من الجلسة أو من السجدة، يُسنّ أن يقوم معتمداً بيديه من الأرض» وقال العلاّمة علاء الدّين المرداوي الحنبليّ[١]: «الصّحيح من المذهب أنّه، إذا قام من السّجدة الثّانية، لا يجلس جلسة الاستراحة، بل يقوم على صدور قدميه، معتمداً على ركبتيه، نصّ عليه، إلاّ أن يشقّ عليه، كما قدّمه المصنّف، وعليه أكثر الأصحاب، قال الزّركشيّ: هو المختار من الرّوايتين عند ابن أبي موسى، والقاضي وأبي الحسين، قال ابن الزّاغونيّ: هو المختار عند جماعة المشايخ، وجزم به في الخِرَقي والعمدة والوجيز والمنوّر والمنتخب والمذهب الأحمد، وقدّمه في الفروع والمحرر والمستوعب والخلاصة والحاوي الكبير والفائق وإدراك الغاية ومجمع البحرين. وعنه أنّه يجلس جلسة الاستراحة، اختاره أبو بكر عبدالعزيز والخلال، وقال: إنّ أحمد رجع عن الأوّل، وجزم به في الإفادات، وقدّمه في الرّعايتين والحاوي الصّغير، وأطلقهما في الهداية والمذهب ومسبوك الذّهب والتّلخيص والبلغة وشرح المجد، وقيل: يجلس جلسة الاستراحة من كان ضعيفاً، واختاره القاضي والمصنّف وغيرهما».

وقال ابن الهمام[٢]: «(فإذا اطمأنّ ساجداً كبّر)، وقد ذكرناه (ويستوي قائماً على صدور قدميه، ولا يقعد ولا يعتمد بيديه على الأرض)، وقال الشّافعيّ رحمه الله: يجلس جلسة خفيفة، ثمّ ينهض معتمداً على الأرض؛ لما روي أنّ النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام فعل ذلك. ولنا حديثُ أبي هريرة رضي الله عنه أنّ النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام كان ينهض في الصّلاة على صدور قدميه، وما رواه محمول على حالة الكِبر؛ ولأنّ هذه قعدة استراحة، والصّلاة ما وُضعت لها».

والخلاصة في هذه المسألة، أنّها تضمّ ثلاثة مذاهب، وهي السنيّة، وعدمها، والتّفصيل بين أن يكون ضعيفاً فيفعلها، أو غير ضعيف فلا

---

(١) الإنصاف في بيان الرّاجح من الخلاف (٧١/٢ ـ ٧٢).

(٢) فتح القدير (٩٣/٢).

يفعلها. والأوّل: هو المذهب عند الشّافعيّة، والثّاني: هو الصّحيح عند الحنابلة، والمذهب عند المالكيّة والحنفيّة، وأمّا الثّالث: فوجه عند الشّافعيّة، وهو اختيار القاضي والشّيخ موفق الدّين ابن قدامة من الحنابلة.

* * * *

المطلب الثّاني: في بيان الأدلّة

وسأتطرّق في هذا المطلب إلى دليل المالكيّة أو الجمهور، مع مناقشتهم للدّليل الّذي اعتمده الشّافعيّة في استحباب جلسة الاستراحة، وهو حديث مالك بن الحُويرث. وسأبدأ به قبل إيراد أدلّة المالكيّة والجمهور؛ لأنّه سيُشار إليه أثناء توجيه الأدلّة.

أورد البخاريّ رحمه الله حديث مالك بن الحُوَيرِث في بابين من أبواب الصّحيح، وهما باب من استوى قاعداً في وتر من صلاته ثمّ نهض، وباب كيف يعتمد على الأرض إذا قام من الرّكعة، وأحدهما فيه بعد الآخر مباشرةً.

الرّواية الأولى: قال البخاريّ (٨٢٣): حدّثنا محمّدُ بنُ الصّبّاح قال: أخبرنا هُشَيم قال: أخبرنا خالدٌ الحذّاء عن أبي قلابةَ قال: أخبرنا مالكُ بنُ الحُوَيْرِث اللّيثيّ أنّه رأى النّبيّ ﷺ يُصلّي، فإذا كان في وتر من صلاته لم ينهض حتّى يستوي قاعداً.

والرّواية الثّانية: قال البخاريّ (٨٢٤): حدّثنا مُعلّى بنُ أَسَد قال: حدّثنا وُهيب عن أيّوب عن أبي قِلابة قال: جاءنا مالكُ بنُ الحُوَيْرِث، فصلّى بنا في مسجدنا هذا، فقال: إنّي لأصلّي بكم، وما أريدُ الصّلاةَ، ولكن أُريدُ أن أريكم، كيف رأيت النّبيّ ﷺ يُصلّي. قال أيوب: فقلت لأبي قِلابة: وكيف كانت صلاتُه؟ قال: مثلَ صلاة شيخنا هذا، يعني:

عمروَ بنَ سَلِمةَ. قال أيّوبُ: وكان ذلك الشّيخُ يُتِمّ التّكبير، وإذا رفع رأسه عن السّجدة الثّانية، جلس واعتمد على الأرض، ثمّ قام.

قال الحافظ ابنُ حجر[١] رحمه الله: «ذكر فيه حديث مالك بن الحويرث، ومطابقته واضحة، وفيه مشروعية جلسة الاستراحة، وأخذ بها الشّافعي وطائفة من أهل الحديث، وعن أحمد روايتان، وذكر الخلاّل أنّ أحمد رجع إلى القول بها، ولم يستحبّها الأكثرُ».

واستدلّ المالكيّةُ والجمهورُ بحديث أبي حميد السّاعدي وحديث أبي هريرة، في وصف صلاة النّبيّ ﷺ، وليس في واحد منهما ما في حديث مالك بن الحويرث. كما أجابوا عن حديث مالك بما قاله أيّوب، في نفس سياق حديث مالك، من أنّ عمرو بن سلمة راوي حديثها عن مالك، كان يفعل شيئاً لم يكن يفعله النّاس، ممّا يقوّي أنّ جلوس النّبيّ ﷺ، كان بسبب العلّة ولم يكن لمعنى تعبّدي راجع إلى الصّلاة.

هذا مجمل أدلّة النّفاة، وأصل هذه الأدلّة والجوابِ عنها، هو للإمام الطّحاوي، وقد نقله عنه كثير من العلماء.

أمّا حديث أبي حُميد[٢]، فجاء من طرق كثيرة؛ تصل إلى تسعة طرق، وروى أصلَه الجماعةُ ما عدا مسلماً، وأحمد في مسنده، وابن خزيمةَ وابن حبّان في صحيحيهما، والبيهقيّ في سننه الكبرى، والطّحاوي في معاني الآثار، وآخرون[٣].

وسأورد رواية الطّحاوي لهذا الحديث؛ لأنّها هي الّتي يمكن أن يأتي بها الاستشهاد على رأي النّفاة، ثمّ أتبعها بما يخالفها، من رواية أبي داود وغيره.

---

(١) فتح الباري (٢/٣٠٢).

(٢) ن: محمّد عمر بازمول، جزء حديث أبي حميد في صفة صلاة النّبيّ ﷺ.

(٣) ن: م س (ص١٥ ـ ٢١).

قال الطّحاوي[١]: حدثنا نصر بن عمار البغداديّ ثنا عليُّ بن إشكاب حدّثني أبو بدر شجاعُ بنُ الوليد ثنا أبو خيثمة ثنا الحسن بن الحُرّ حدّثني عيسى بن عبدالله بن مالك عن محمّد بن عمرو بن عطاء أحد بني مالك عن عيّاش أو عبّاس بن سهل السّاعديّ، وكان في مجلس فيه أبوه، وكان من أصحاب النّبيّ ﷺ، وفي المجلس أبو هريرة رضي الله عنه، وأبو أسيد، وأبو حميد السّاعديّ من الأنصار، أنّهم تذاكروا الصّلاة، فقال أبو حميد: أنا أعلمُكم بصلاة رسول الله ﷺ! فقالوا: وكيف؟ فقال: اتّبعت ذلك من رسول الله ﷺ. قالوا: فأرِنا، قال: فقام يُصلّي وهم ينظرون، فبدأ فكبّر ورفع يديه نحو المنكبين، ثمّ كبّر للرّكوع، ورفع يديه أيضاً، ثمّ أمكن يديه من ركبتيه، غير مُقَنّع رأسَه ولا مُصوِّبِه، ثمّ رفع رأسه، فقال: سمع الله لمن حمده، اللّهمّ ربَّنا ولك الحمدُ، ثمّ رفع يديه، ثمّ قال: الله أكبرُ، فسجد فانتصب على كفّيه وركبتيه وصدور قدميه وهو ساجد، ثمّ كبّر فجلس فتورّك إحدى رجليه ونصب قدمه الأخرى، ثمّ كبّر فسجد، ثمّ كبّر فقام فلم يتورّك، ثم عاد فركع الرّكعة الأخرى وكبّر كذلك، ثمّ جلس بعد الرّكعتين، حتّى إذا هو أراد أن ينهض للقيام قام بتكبير، ثمّ ركع الرّكعتين، ثمّ سلّم عن يمينه؛ السّلام عليكم ورحمة الله، وسلّم عن شماله أيضاً السّلام عليكم ورحمة الله».

قال الطّحاويّ[٢]: «فلمّا جاء هذا الحديث على ما ذكرنا، وخالف الحديث الأوّل، احتمل أن يكون ما فعله رسول الله ﷺ في الحديث الأوّل، لعلّة كانت به فقعد من أجلها، لا لأنّ ذلك من سنّة الصّلاة، كما قد كان ابنُ عمر رضي الله عنهما يتربّع بالصّلاة، فلمّا سئل عن ذلك قال: إنّ رجليّ لا تحملاني. فكذلك يَحتمل أن يكون ما فعل رسول الله ﷺ من ذلك القعود، كان لعلّة أصابته، حتّى لا يُضادَّ ذلك ما روي عنه في الحديث الآخر، ولا يخالفه. وهذا أولى بنا، من حمل ما رُوي عنه على التّضادّ والتّنافي.

---

(١) ن: الطّحاوي، شرح معاني الآثار (١/٢٦٠).

(٢) م س (٤/٣٥٥).

وحديثُ أبي حميد أيضاً فيه حكاية أبي حميد ما حكى بحضرة أصحاب رسول الله ﷺ، فلم يُنكِر ذلك عليه أحدٌ منهم، فدلّ ذلك أنّ ما عندهم، في ذلك غيرُ مخالف لما حكاه لهم. وفي حديث مالك بن الحويرث رضي الله عنه، في كلام أيّوب، أنّ ما كان عمرو بن سِلمة يفعل من ذلك، لم يكن يرى النّاسَ يفعلونه، وهو فقد رأى جماعة من جملة التّابعين، فذلك حجّة في دفع ما رُوي عن أبي قلابة عن مالك أن يكون سنّةً. ثمّ النّظرُ من بعد هذا يوافق ما روى أبو حميد رضي الله عنه، وذلك أنّا رأينا الرّجل، إذا خرج في صلاته، من حال إلى حال استأنف ذكراً، من ذلك أنّا رأيناه إذا أراد الركوع كبّر وخرَّ راكعاً، وإذا رفع رأسه من الرّكوع، قال: سمع الله لمن حمده، وإذا خرّ من القيام إلى السّجود فقال: الله أكبر، وإذا رفع رأسه من السّجود قال: الله أكبر، وإذا عاد إلى السّجود فعل ذلك أيضاً، وإذا رفع رأسه لم يكبّر من بعد رفعه رأسه إلى أن يستوي قائماً، غير تكبيرة واحدة. فدلّ ذلك أنّه ليس بين سجوده وقيامه جلوسٌ، ولو كان بينهما جلوسٌ، لاحتاج أن يكون تكبيرُه بعد رفعه رأسَه من السّجود للدّخول في ذلك الجلوس، ولاحتاج إلى تكبير آخر إذا نهض للقيام، فلمّا لم يؤمر بذلك، ثبت أن لا قعود بين الرّفع من السّجدة الأخيرة والقيام إلى الرّكعة التي بعدها، ليكون حكمُ ذلك، وحكم سائر الصّلوات مؤتلفاً غير مختلف».

واعترض الحافظُ ابنُ حجر[١]، في الفتح على هذا الاستدلال بأمرين:

ـ لم تتّفق جميعُ روايات حديث أبي حميد على نفي هذه الجلسة، حيث قد رواها أبو داود من وجه آخر عنه بإثباتها.

قلت: يقصد روايته في السّنن (٧٣٠) قال: حدّثنا أحمد بن حنبل حدّثنا أبو عاصم الضّحاكُ بن مَخْلَدٍ، وحدّثنا مُسَدِّد حدّثنا يحيى، وهذا حديث أحمد: قال أخبرنا عبدالحميد بن جعفر أخبرني محمّد بن عمر بن عطاء، وفيه: «ثمّ يقول: الله أكبر، ثمّ يهوي إلى الأرض؛ فيجافي يديه عن

(١) ن: الفتح (٢/٣٠٢).

جنبيه، ثمّ يرفع رأسه، ويَثني رجله اليسرى فيقعد عليها، ويفتح أصابع رجليه إذا سجد ويسجد، ثمّ يقول: الله أكبر، ويرفع رأسه ويَثني رجله اليسرى فيقعد عليها، حتّى يرجع كلُّ عظم إلى موضعه، ثمّ يصنع في الأخرى مثل ذلك».

- أنّ مالك بن الحويرث هو راوي حديث: «**صلّوا كما رأيتموني أصلّي**»، فحكايته لصفات صلاة رسول الله ﷺ داخلة تحت هذا الأمر.

وزاد بازمول[١]: «لأنّه كان في مقام التّعليم، ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة».

وأجاب الحافظ ابن رجب[٢] الحنبلي عن الاعتراض الأوّل، بأنّ أحمد قال في حديث مالك بن الحويرث هو صحيح إسناده صحيح، وقال: ليس لهذا الحديث ثانٍ؛ يعني: أنّه لم تُرْوَ هذه الجلسة في غير الحديث، وهذا يدلّ على أنّ ما روي فيه هذه الجلسة، من غيرِ حديث مالك بن الحويرث، فإنّه غير محفوظ، فإنّها قد رُويت في حديث أبي حميد وأصحابه، في صفة صلاة النّبيّ ﷺ، خرّجه الإمام أحمد وابن ماجه، وذكر بعضُهم أنّه خرّجه أبو داود[٣] والتّرمذي، وإنّما خرّجا أصل الحديث، ولم نجد في كتابيهما هذه اللّفظة، والظّاهر، والله أعلم: إنّها وهْم من بعض الرّواة، كرّر فيه ذكر الجلوس بين السّجدتين غلطاً. وبعضُهم ذكر سجوده، ثمّ جلوسه، ثمّ ذكر أنّه نهض، كذا في رواية التّرمذي (٣٠٤)[٤] وغيره. فظنّ بعضهم، أنّه نهض عن جلوسٍ، وليس كذلك، إنّما المراد بذلك الجلوس جلوسُه بين السّجدتين، ولم يذكر صفة الجلسة الثّانية؛ لاستغنائه عنها بصفة الجلسة الأولى.

---

(١) ن: جزء حديث أبي حميد السّاعدي (ص٤٨).

(٢) ن: ابن رجب، فتح الباري شرح صحيح البخاريّ.

(٣) يقصد، والله أعلم من غير طريق أحمد، وإلاّ فقد خرّجها أبو داود (٧٣٠) في الحديث الّذي أوردناه من طريق أحمد.

(٤) الرّقمان (٣٠٤) و(٧٣٣) اللّذان يتبعان الحديث من إضافتي.

وقد خرّج أبو داود (٧٣٣) حديث أبي حميد وأصحابه من وجه آخر، وفيه: أنّه سجد، ثمّ جلس فتورّك، ثمّ سجد، ثمّ كبر فقام ولم يتورّك. وهذه الرّواية صريحة، في أنّه لم يجلس بعد السّجدة الثّانية. ويدلّ عليه أنّ طائفة من الحفّاظ، ذكروا أنّ حديث أبي حميد ليس فيه ذكر هذه الجلسة.

وأجيب عن هذا، بأنّ رواية أبي داود النّافية للتورّك ضعيفة، وقد أعلّت بعلتين، جهالةُ راويها عيسى بن عبدالله، وخطؤه في سند الحديث ومتنه. أمّا السّند فهو إدخاله عبّاس أو عيّاش بن سهل السّاعديّ بين محمّد بن عمرو وأبي حميد، وأمّا خطؤه في المتن، فقد ذكر فيه التّورّك بين السّجدتين، ولم يذكره في التّشهّد الأخير، والصّواب خلافه[١].

أمّا جهالةُ عيسى، فقد نُقل عن ابن المديني، ولم يعتمده أحدٌ ممّن تعرّض للكلام في هذا الطّريق[٢]، بل صرّح ابنُ حجر بأنّه مقبول، أي: إذا توبع وإلاّ فليّن الحديث، وقد تابعه على روايته عن عبّاس بن سهل عطّافُ بن خالد، إلاّ أنه أبهم الواسطة، فقال أنّ رجلاً. وقد تابعه إسحاق بن عبدالله، كما رواه الشّافعي عنه، وفليح بن سليمان وإن لم يذكرا فيه محمّد بن عمرو، وقال ابن القيّم عن سند الشّافعيّ: هو إسناد متّصل تقوم به الحجّة[٣]. وذكر متابعة الثّاني البخاريّ، وأبو داود عن ابن المبارك[٤]. أمّا قولُ الألبانيّ: بأنّ ابن القيّم غمز عيسى بن عبدالله، فغير صحيح؛ لأنّه اقتصر فيه على موضع الإجمال، وترك موضع البيان والإيضاح، ويظهر ذلك بمقابلة كلام ابن القيّم بما نقله الألبانيّ عنه. قال الألبانيّ[٥]: «وهذا، والله أعلم، من تخليط عيسى أو من دونه، فإنّ حديث عبّاس هذا لا ذكر

---

(١) ن: الألباني، ضعيف سنن أبي داود الكبير (١/٢٧١/١١٨).
(٢) مثل الطّحاويّ، والبيهقيّ، وابن القطّان الفاسي، وابن القيّم، وابن حجر العسقلاني، والزّيلعيّ.
(٣) ابن القيّم، تهذيب السّنن (٢/٣٠٢)، دار الكتب العلميّة.
(٤) ن: البخاريّ، التّاريخ الكبير (٦/٣٩٠)، أبو داود، السنن (٧٣٣).
(٥) ن: الألبانيّ، ضعيف أبي داود (١/٢٧٢، ٢٧٣).

فيه لمحمّد بن عمرو، ولا رواه محمّد بن عمرو عنه». وهذا صحيح، ثمّ عاد فقال(١): «وهذا، والله أعلم، من تخليط عيسى أو من دونه؛ لأنّ محمّداً قد صرّح بأنّ أبا حميد حدّثه به وسمعه منه، ورواه حين حدّثه به، فكيف يدخل بينه وبينه عبّاس بن سهل، وإنّما وقع هذا لمّا رواه محمّد بن عمرو عن أبي حميد ورواه العبّاس بن سهل عن أبي حميد، خلط بعضُ الرّواة، وقال عن محمّد بن عمرو عن العبّاس، وكان ينبغي أن يقول: وعن العبّاس بالواو، ويدلّ على هذا أنّ عيسى بن عبدالله قد سمعه من عبّاس، كما في رواية ابن المبارك، فكيف يشافهه به عبّاسُ بن سهل، ثمّ يرويه عن محمّد بن عمرو عنه. فهذا كلّه بيّن أنّ محمّد بن عمرو وعبّاس بن سهل اشتركا في روايته عن أبي حميد، فصحّ الحديثُ بحمد الله».

وقال ابن حبّان(٢): «عيسى بن عبدالله بن مالك من أهل المدينة، يروى عن محمد بن عمرو بن عطاء، روى عنه محمد بن إسحاق»(٣). وهذا يدلّ على أنّ العلماء أثبتوا سماع عيسى من عبّاس، ولم يعترضوا عليه، وجعل ابن حجر سماعَه عنهما، أي: عبّاساً ومحمّداً من المزيد في متّصل الأسانيد(٤).

أمّا خطؤه في المتن، فيُجاب عنه بما قاله البيهقيّ الشّافعيّ، في السّنن الصّغير(٥): «قلت: قد ذكر ابنُ حَلْحَلَةَ في روايته عن محمد بن عمرو كيفية القعود في التّشهّدين، ولم يذكر جلسة الاستراحة. وذكرها عبدالحميد بن جعفر عن محمّد بن عمرو، ولم يذكر الجلوس في التّشهّد الأوّل، ويَحتمل أنّه أراد كيفية الجلوس عند السّجدة الأخيرة، في الرّكعتين جميعهما، في الرّكعة الأولى للاستراحة، وفي الرّكعة الثّانية للتّشهّد الأوّل. ورواه عبّاس بن

---

(١) تهذيب السّنن، م س.
(٢) الثّقات (٧/٢٣١).
(٣) تقدّم فيما نقله ابن القيّم عن الشّافعيّ عبدالله بن إسحاق.
(٤) ن: الفتح (٢/٣٠٧). ولم يتعرّض صاحب جزء أبي حميد السّاعديّ لنقد الشّيخ الألباني، ولعلّ ذلك كان قبل أن يصدر تخريج أبي داود، والله أعلم.
(٥) (١/٣٥٢).

سهل عن أبي حميد، فذكر كيفية الجلوس للتّشهد الأوّل دون الثّاني، وليس ذلك باختلاف، ولكن كلّ واحد من الرّواة أدّى ما حفظ، والجميع محفوظ صحيح، معمول به عندنا بحمد الله ونعمته. وقد حفظ جلسة الاستراحة، والاعتماد بيديه على الأرض إذا قام، مالك بن الحويرث عن النبي ﷺ».

ومنه، فقد تبيّن لنا أنّ حفّاظ الحديث وحملته، بين رادّ لرواية الجلوس في وتر من الصّلاة، كما نقلناه عن ابن رجب، وإمّا متوقّف فيها غير جازم بها، وهو ما يشعر به صنيع البيهقيّ، والقويّ أنّها محفوظة من حديث مالك بن الحويرث، كما قاله أحمد بن حنبل والبيهقي قريباً.

وأختم بما قاله الحافظُ ابن رجب الحنبليّ، ملخّصاً الخلاف في هذه المسألة، وأقوال العلماء فيها، فقال رحمه الله[1]: «فقالت طائفة هي مستحبّة، وهو قول حمّاد بن زيد والشّافعيّ في أشهر قوليه، وأحمد في رواية عنه، ذكر الخلاّل أنّ قوله استقرّ عليها، واختارها الخلاّل وصاحبه أبو بكر بن جعفر.

وقال الأكثرون هي غير مستحبّة، بل المستحبّ إذا رفع رأسه من السّجدة الثّانية أن ينهض قائماً، حكاه أحمد عن عمر، وعليّ، وابن مسعود، وذكره ابنُ المنذر عن ابن عبّاس، وذكر بإسناده عن النّعمان بن أبي عيّاش قال: أدركت غير واحد من أصحاب رسول الله ﷺ، فكان إذا رفع رأسه من السّجدة الأخيرة، أوّلَ ركعة والثّالثة، قام كما هو ولم يجلس. وروي أيضاً عن أبي ريحانة صاحب النّبيّ ﷺ. ورُوي معناه عن ابن عمر أيضاً، خرّجهما حرب الكرمانيّ. وقال التّرمذيّ: العمل على هذا عند أهل العلم. وممّن قال ذلك عُبادة بن نُسَيّ، وأبو الزّناد، والنّخعيّ، والثّوري، وأبو حنيفة، والشّافعيّ في أحد قوليه، وأحمد في المشهور من مذهبه، عند عامة أصحابه. ومن أصحابنا وأصحاب الشّافعي، من قال هي مستحبّة لمن كبُر وثقل بدنُه؛ لأنّه يُشَقّ عليه النّهوض معتمداً على ركبته من غير جلسة. وحمل أبو إسحاق المروزيّ القولين للشّافعي على اختلاف حالين، لا على

---

(١) فتح الباري (٦/٦٠).

اختلاف قولين، وحملوا حديث مالك بن الحويرث على مثل ذلك، وأنّ النّبيّ ﷺ كان يقعد أحياناً لمّا كبُر وثقُل بدنُه؛ فإنّ وفود العرب إنّما وفدت على النّبيّ ﷺ في آخر عمره. ويشهد لذلك، أنّ أكابر الصّحابة المختصّين بالنّبيّ ﷺ لم يكونوا يفعلون ذلك في صلاتهم، فدلّ على أنّهم علموا أنّ ذلك ليس من سنن الصّلاة مطلقاً. وروى حرب الكرمانيّ عن إسحاق بن راهويه روايتين؛ إحداهما: تُستحبّ جلسةُ الاستراحة لكل أحد، والثّانية: لا تُستحبّ إلاّ لمن عجز عن النهوض عن صدر قدميه، وهي رواية ابن منصور عن إسحاق أيضاً. ومن لم يستحبّ هذا الجلوس بالكليّة، قال: إنّه من الأفعال المباحة الّتي تُفعل في الصّلاة للحاجة إليها، كالتروّح لكرب شديد، ودفع المؤذي، ونحو ذلك ممّا ليس بمسنون، وإنّما هو مباح».

* * * *

المسألة السّابعة:
دعاء القنوت في الصّبح

المطلب الأوّل:
في بيان المذهب:

جاء في المدوّنة[1]: «قال: وقال مالك، في الرّجل يقنت في الصّبح قبل الرّكوع: لا يكبّر للقنوت. قال: وقال مالك، في القنوت في الصّبح: كلُّ ذلك واسع، قبل الرّكوع وبعد الرّكوع. [قال مالك: والّذي آخذ به في خاصّة نفسي قبل الرّكوع][2]. وقال مالك، فيمن نسي القنوت في صلاة

(١) (١/١٠٢، ١٠٣) القنوت في الصّبح والدّعاء في الصّلاة، من كتاب الصّلاة الأوّل.
(٢) هذه الجملة سقطت من المدوّنة المطبوعة في دار صادر، وهي مثبتة في نسخة المدوّنة المطبوعة مع كتاب المقدّمات (١/١٩٢)، وهي موجودة أيضاً في تهذيب البرادعيّ (١/٢٧١).

الصّبح قال: لا سهو عليه. قال مالك: وليس في القنوت دعاءٌ معروفٌ، ولا وقوفٌ مؤقّتٌ... قلت لابن القاسم: فهل يجهر بالدّعاء في القنوت، إماماً كان، أو غير إمام؟ قال: لا يجهر. قلت: وهو قول مالك؟ قال: هو رأيي».

ومن العتبيّة[١]: «وسئل مالك عن ركعتي الفجر، أسنّة هي؟ فقال لي: نعم. قلت له: فالقنوت في الصّبح؟ فقال لي: ركعتا الفجر أبين، ورأيت معنى قوله: إنّ القنوت ليس بسنّة».

ومن النّوادر[٢]: «من المجموعة، قال ابن وهب عن مالك: القنوتُ في صلاة الصّبح ليس بسنّة، وأنا أفعله قبل الرّكوع. قال عنه ابن القاسم وابن زياد: وكان النّاس يقنتون في الزّمان الأوّل قبل الرّكوع، وذلك واسع قبل الرّكوع وبعده.

قال عنه ابن نافع: والنّاسُ اليومَ يقنتون بعد الرّكوع. وقال عنه ابن القاسم: ما أدركت أحداً يعيب القنوت في الصّبح، وكانوا يقنتون القنوت. قال ابن نافع عنه: وإنّما يُقنت في الصّبح، وأمّا في الوتر فلا، إلاّ في النّصف الآخرِ من رمضان. قال ابن القاسم عنه: ومن صلّى الصّبح وحده، فلا يدع القنوت، ولا سجود في السّهو عنه، ويُذكر عن ابن سحنون، أنّه رأى فيه السّجود، وقول مالك أصحّ؛ لأنّه لم يره سنّة... ومن المجموعة، قال ابن نافع عن مالك، في رفع الأيدي في القنوت مع الإمام في الوتر، قال: ما يُعجبني والإمامُ يفعله، وما أرى في الوتر قنوتاً».

ومن الرّسالة: «وتكبّر في حال قيامك، ثمّ تقرأ كما قرأت في الأولى أو دون ذلك، تفعل مثل ذلك سواء، غير أنّك تقنت بعد الرّكوع، وإن شئت قنت قبل الرّكوع، بعد تمام القراءة».

---

(١) (١٨٥/٢، بشرح البيان) سماع أبي زيد بن أبي الغمر عن ابن القاسم، من كتاب الصّلاة الخامس.

(٢) (١٩١/١، ١٩٣).

ومن كتاب الجامع منها: «والقنوت في الصّبح حسن، وليس بسنّة».

ومن المختصر للعلاّمة خليل، في سياق مندوبات الصّلاة: «وقنوتٌ سرًّا بصبح فقط، وقبل الرّكوع، ولفظُه اللّهمّ إنّا نستعينك...» إلى آخره.

هذه نصوص المذهب المنظّمةُ لمسألة القنوت في الصّبح، ولو قارنتها مع الخلاصة الّتي كتبها خليل رحمه الله، للاحظت أنّه عبّر عن مضمونها بعبارة موجزة مختصرة. وسيتبيّن أثناء الشّرح، لماذا سكت عن القنوت في النّصف الآخرِ من رمضان، مع أنّ مالكاً استثناه من قنوت الوتر.

الشّرح والبيان:

ومع أنّ نصوص المذهب، في هذه المسألة واضحة، تُعبّر بنفسها عن مضامينها، لكن من الضّروريّ، أن نحلّلها وفق تناول العلماء لها؛ لأنّ ذلك يزيدنا تفهّماً لمعانيها، ويضمن سلامة فهمنا لأحكامها، ويمنع من حملها على معان مخالفة لها.

وسأحاول أنْ أركّز هنا، على فرعين اثنين فقط؛ الأوّل: حكم القنوت في الصّبح، والثّاني: محلّ القنوت، أقبل الرّكوع هو أو بعده؟

❏ الفرع الأوّل: حكم القنوت في الصّبح:

المشهور في المذهب أنّ القنوت مندوب، أو مستحبٌّ وفضيلة كما قال عياض. وقيل: سنّة، وهو قولُ ابن زياد وابن سحنون، وهو ظاهر قول السّليمانيّة، وقول المدوّنة[1] لقولها عن ابن مسعود: القنوت في الفجر سنّة ماضية، وسكوت سحنون عنه يحمل على ارتضائه له، ونقل عن اللّخميّ. وقيل: واجب، ونُسب إلى ابن زياد، والظّاهر أنّه مأخوذ من قوله (من تركه

---

(١) هذا التّعبير للحطّاب، ويقصد به تهذيب المدوّنة للبرادعيّ، وقد استقرّ تسمية تهذيبه بالمدوّنة منذ زمن بعيد. وليس ابن مسعود هو وحده قائل هذا الأثر، كما سيأتي في مطلب الأدلّة، بل قاله معه جماعة من السّلف، لكن لمّا قال في التّهذيب: «وقال ابن مسعود وغيره»، اقتصر عليه الحطّاب.

بطلت صلاته)؛ لاحتمال أنّه يرى أنّ التّهاون في السّنن مثل التّهاون في الواجب. وقال يحيى بن يحيى: لا يقنت، وقيل عنه بدعة، وقد استمرّ العملُ بمسجده بعد موته(١). ووقع في الحطّاب، وتبعه الدّسوقي يحيى بن عمر، وهو خطأ؛ فإنّ القول بالإنكار مشهور عن يحيى اللّيثيّ قال ابن حارث الخشنيّ: كان يحيى بن يحيى لا يرى القنوت، ولا القضاء بشاهد ويمين، وجوّز كراء الأرض بجزء منها، وقضى برأي أمينين، اقتداءً بالإمام اللّيث ابن سعد في الجميع(٢).

وقع في البيان (روى زياد عن مالك، أنّ من ألزم نفسه القنوت فنسيه، فليسجد)، وهذا قريب من رواية ابن زياد، ولم يذكره أهل المذهب، فلعلّه وقع عندهم بالإضافة. والمعروف بهذا الاسم، في أصحاب مالك هو زياد بن عبدالرّحمٰن الملقَّب بشَبْطون، سمع من مالك الموطّأ، وله عنه في الفتاوى كتابُ سماع معروف بسماع زياد، وروى عنه يحيى بن يحيى الموطّأ، وهو الّذي أشار عليه بالرّحيل إلى مالك ما دام حيًّا، وأخذِه عنه ففعل. وهو أوّل من أدخل إلى الأندلس موطّأ مالك، ثمّ تلاه يحيى بن يحيى، وترجمته عالية ومناقبه شهيرة(٣). فإن يكن ما وقع في البيان صحيحاً، يكون هذا قولاً خامساً في المذهب. ويظهر لي أنّه قول وجيه، يمكن أن ترجع إليه كلّ الأقوال الّتي قيلت، فإنّ التزام القنوت يجعله في قوّة السُّنن الّتي يُسجَد لها، فإن لم يلتزمه كان كسائر الفضائل، فلا يسجد له.

وعلى المشهور، فإن سجد لسهوه بطلت صلاتُه، كما هو الشّأن في

---

(١) ن: ابن رشد، البيان والتّحصيل (١٨٦/٢)، ابن ناجي وزرّوق، شرح الرّسالة (١٦٦/١، ١٦٧)، (٣٣٥/٢)، الموّاق، التّاج والإكليل (٥٣٩/١)، الحطّاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (٥٣٩/١)، الخرشي، شرح مختصر خليل (٣٩٤/٣، ٣٩٥)، العدويّ، حاشيته على شرح كفاية الطّالب الربّانيّ (٤٠٦/٧، ٤٠٧)، الدّسوقي، حاشيته على الشّرح الكبير (٤٣٤/٢).

(٢) ن: عياض، ترتيب المدارك في تراجم أصحاب الإمام مالك (٥٣٧/١).

(٣) ن: ترتيب المدارك (١٢٣/١، وما بعدها)، ابن فرحون، الدّيباج المذهب (ص١٩٣، ١٩٤).

الفضائل، وحكاه ابن رشد عن أشهب. أمّا على القول: بأنّه سنّة، فنصّ ابن زياد على أنّه إن لم يسجد له، بطلت صلاتُه[١]! والمشهور أنّ القنوت مندوب في الصّبح فقط، أمّا في غيره فمكروه. واختلف في إجازته في النّصف الآخر من رمضان؛ في الوتر منه، وفي سائر الصّلوات عند الحاجة إليه، من غلاء أو وباء[٢].

☐ الفرع الثّاني: محلّه من الصّلاة:

شهّر أهل المذهب استحباب كون القنوت قبل الرّكوع، وهو الّذي كان يفعله مالك في خاصّة نفسه. قال العدويّ: وظاهر كلام الرّسالة، أنّه بعد الركوع أفضل، وهو قول ابن حبيب. وخالف زرّوق، فقال: ظاهر الرّسالة التّخيير، وهو مذهب المدوّنة[٣]. فإن نسيه بعدما ركع فلا يرجع إليه، وليستدركه بعد الرّكوع. فإن رجع إليه بعدما انحنى بطلت صلاته؛ لأنّه رجوع من فرض إلى فضل[٤].

****

المطلب الثّاني:
في بيان الأدلّة:

وهاهنا مقامان، مقام إثبات استحباب قنوت الفجر مطلقاً، والردّ على من أنكره جملةً، أو خصّه بالنّوازل. والمقام الثّاني في تعليل اختيار مالك، في كونه قبل الرّكوع لا بعده.

---

(١) ن: ابن ناجي، م س (٢/٣٣٥).
(٢) ن: زرّوق، م س (١/١٦٧)، الحطّاب، م س (١/٥٣٩)، الدّسوقيّ، م س (٢/٤٣٤).
(٣) ن: زرّوق (١/١٦٦)، العدويّ (٢/٣١٦)، الحطّاب (١/٥٣٩)، الدّسوقيّ (٢/٤٣٥)، الخرشيّ (٣/٣٩٤).
(٤) ن: الحطّاب (١/٥٣٩). الدّسوقي (٢/٤٣٥)، الخرشيّ (٣/٣٩٤).

مذاهب العلماء في القنوت في الصّبح على سبيل الإجمال:

وقبل أن نتناول أدلّة المالكية، لا بأس من ذكر مذاهب العلماء في القنوت؛ لأنّها ستعيننا على مزيد فهم اختيار الإمام مالك رحمه الله.

ذهب الشّافعي رحمه الله إلى أنّ القنوت في الصّبح سنّة دائماً، ومحلّ القنوت عنده، بعد رفع الرّأس من الرّكوع، في الرّكعة الأخيرة، ولو ترك القنوت في الصّبح سجد للسّهو. أمّا في غير الصّبح، فله فيه ثلاثة أقوال: الصّحيح المشهور أنّه إن نزلت نازلةٌ؛ كعدوّ، وقحْط، ووباء، وعطش، وضرر ظاهر في المسلمين، ونحو ذلك قنتوا، في جميع الصّلوات المكتوبة، وإلاّ فلا، والثّاني يقنتون في الحالين، والثّالث لا يقنتون في الحالين[١].

وذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى أنّ القنوت واجب، وعند صاحبيه أبي يوسف ومحمّد سنّة، ومحل أدائه في الوتر، في جميع السّنة، قبل الركوع[٢].

وذهب أحمد رحمه الله إلى أنّ القنوت في الوتر، في جميع السّنة، وعليه أصحابه وقطع به كثير منهم. وعنه لا يقنت إلاّ في النّصف الأخير من رمضان، وهو مختار الأثرم. وقال صالح ابنه: أختار القنوت في النصف الأخير من رمضان، وإن قنت في السّنة كلّها فلا بأس. ومحلّه عنده بعد الرّكوع، وجاز قبل الرّكوع، ولم يُسنّ، وقطع به كثير من أصحابه، وعنه سنّة، وقيل: لا يجوز[٣].

أمّا في الفجر فقد اختلف النّقل عنه، والصّحيح الكراهة في الفجر كغيرها، إلاّ أن ينزل بالمسلمين نازلة، فللإمام خاصّةً، القنوتُ في الفجر، وفي رواية عنه ولنائبه وأمير الجيش بإذنه، لا لكلّ إمام. وفي رواية أخرى ولكلّ إمام جماعة، واختار الشّيخ تقيّ الدّين ابن تيميّة: ولكلّ مصلّ. وقيل: يقنت في الصّلاة الجهريّة، وقيل: في الفجر والمغرب خاصّة، ولم

---

(١) ن: النّوويّ، شرح صحيح مسلم (٤٨١/٢).

(٢) ن: الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشّرائع (٢٧٣/١)، دار الكتاب العربيّ.

(٣) ن: المرداوي، الإنصاف في معرفة الرّاجح من الخلاف (١٧٠/٢)، دار إحياء التّراث العربيّ.

يصحّحها في المغني، وقال في المذهب: يقنت في النّوازل في الصّبح فقط رواية واحدة، وصُحِّح القنوت في جميع الصّلوات ما عدا الجمعة(١).

وذهب يحيى بن يحيى اللّيثيّ وبقيّ بن مخلد رحمهما الله إلى ترك القنوت، وعلى ذلك جرى أهل مسجديهما بقرطبة، إلى ما بعد وفاتيهما إلى زمن متأخّر(٢).

واختار ابن حزم رحمه الله أن يقنت في كلّ صلاة؛ الصّبح وغيره، بعد الرّفع من الرّكوع، في آخر ركعة(٣).

«وذهب قوم إلى أنّ القنوت، إنّما يكون في حال المحاربة»(٤).

هذه هي مجموع الأقوال المنقولة في المسألة، وقد استدلّ كلّ طائفة على صحّة الاختيار الّذي ذهبوا إليه، ولا يسع المجال لإيراد كلّ مناقشات المذاهب، لكن نذكر أدلّة المالكيّة، وجوابهم على أدلّة مخالفيهم، وبذلك نكون إن شاء الله، قد أدّينا بعض الحقّ الّذي في أعناقنا، نحو هذه المسألة.

أوّل ما استدلّ به المالكيّة على اختيارهم، هو عمل أهل المدينة، إذ لا عاصم في المسائل الّتي تضاربت فيها الآثار، إلاّ بالرّجوع إلى ما كان عليه السّلف الأخيار. وقد كان الشّافعيّ يذهب إلى التّرجيح بالعمل، عند تعارض الأخبار، وهو وجه عند أصحاب أحمد، وقول أبي الخطّاب وغيره من الحنابلة، وقيل: هو المنصوص عن أحمد، والوجه الآخر لا يُرجّح به، وهو قول القاضي أبي يعلى وابن عقيل(٥).

---

(١) ن: م س (١٧٤/٢ ـ ١٧٥).
(٢) ن: ابن حزم، المحلّى (١٤٣/٢/٢).
(٣) ن: م س (١٣٨/٢/٢).
(٤) م س (١٤٤/٢/٢).
(٥) ن: أحمد نور سيف، عمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك وآراء الأصوليّين (ص١١٧، ١١٩). وللأستاذ موسى إسماعيل، المدرّس بجامعة الجزائر دراسة حول عمل أهل المدينة، نال بها شهادة الماجستير، هي أحسن عرضاً للعمل، مع مناقشة المعارضين له من رسالة الدّكتور سيف، والله أعلم.

أمّا العمل، فما تقدّم في النّوادر والزّيادات عن مالك، من رواية ابن القاسم، وعليّ ابن زياد التّونسيّ قال: كان النّاس يقنتون في الزّمان الأوّل قبل الرّكوع، وذلك واسع قبل الرّكوع وبعده. وروى عنه ابن نافع: والنّاسُ اليومَ يقنتون بعد الرّكوع. وقال عنه ابن القاسم: ما أدركت أحداً يعيب القنوت في الصّبح، وكانوا يقنتون القنوت.

وقوله رحمه الله (في الزّمان الأوّل) يدلّ على أنّه العمل القديم، وهو ما كان قبل مقتل عثمان، وهذا ليس حجّة عند مالك وحده، بل هو المنصوص عن الشّافعيّ، كما رواه عنه صاحبه يونس بن عبدالأعلى: «إذا رأيت قدماء أهل المدينة على شيء، فلا تَشُكَنّ أنّه الحقّ»، وهو ظاهر مذهب أحمد[١].

وقد يُعترض على هذا الاستدلال، بأنّه مخالف لاختيار الشّافعيّ رحمه الله. والجواب عنه، أنّه يخالفه في محلّ القنوت فقط، وقد خفّفه مالك، ورآه واسعاً؛ قبل الرّكوع وبعده، ولكنّه موافق له على تخصيصه بالفجر دون غيرها، أمّا في غير الفجر، فقد تقدّم أنّ الصّحيح المشهور عنه أنّه في النّازلة، ولم يقل بذلك، إن شاء الله إلاّ لكون الآثار المرويّة في ذلك مدعّمة بالعمل، وهذا هو القدر المطلوب هنا. فإن قيل: إنّ هذه الآثار جاء ما يعارضها، بترك السّلف للقنوت في الفجر، أو كونه خاصًا بمحلّ النّازلة، كما هو مذهب أحمد. فالجواب أنّ هذا وارد على مذهب الشّافعيّ، وليس وارداً على مذهب مالك، إذ أنّه لم ير القنوت في الفجر سنّة راتبة، لا ينبغي تركُها، كما نقل عنه ابن القاسم في العتبيّة، أنّ القنوت ليس بسنّة، بمعنى أنّه ليس سنّة راتبة، بل هو مندوب كما عبّر خليل، أو فضيلة كما قال عياض.

كما استدلّوا أيضاً بما ورد من جهة الأثر، عن ابن مسعود، والحسن، وأبي موسى الأشعريّ، وأبي بكرة، وابن عبّاس،

---

(١) ن: م س (ص١١٨).

وعبدالرحمٰن بن أبي ليلى: القنوتُ في الفجر سنّة ماضية. وهذا ظاهر في كونه ليس خاصًا بالنّازلة، بل هو عامّ في غيرها، وخاصّ بالفجر، وهو مؤكّد لما سبق من العمل القديم.

الاعتراضات على هذا الاستدلال، والجواب عنها:

فإن قيل: فما تصنعون بما رواه مالك في الموطّإ (٣٧٨) عن نافع أنّ عبدالله بن عمر، كان لا يقنت في شيء من الصّلاة. وبما رواه عبدالرزّاق عن الزّهريّ قال: كان يقول: من أين أخذ النّاس القنوت؟ وتعجّب، ويقول: إنّما قنت رسول الله ﷺ أيّاماً، ثمّ ترك ذلك. وعنه عن عبدالله بن محرّر عن الزّهريّ قال: قُبِض رسول الله ﷺ، وأبو بكر وعمر، وهم لا يقنتون[١].

قال ابن حزم رحمه الله[٢]: «والعجب من المالكيّين المحتجّين بقول ابن عمر، إذا وافق تقليدهم! ثمّ سَهُلَ عليهم هاهنا خلاف ابن عمر، وخلاف سالم، وخلاف الزّهريّ، وهما عالما أهل المدينة!».

أمّا النّقل عن الصّحابة، فهو مخالف لما نُقل عنهم في ذلك. ولقد أورد أبو بكر بن أبي شيبة في المصنّف آثاراً كثيرة عن الخلفاء الأربعة، وعن ابن مسعود، وابن عبّاس، وابن عمر رضي الله عنهم، في إنكار القنوت في الفجر، وكفى بهم حجّة؛ لأنّهم القدوة عند مالك رحمه الله، فكيف استجاز مخالفتهم هنا؟!

وها هي الآثار الّتي ذكرها ابن أبي شيبة[٣]، مرتّبة حسب طبقات الصّحابة.

---

(١) ن: المصنّف (٣/١٠٥).

(٢) المحلّى (٢/٢/١٤٣). أي: سالم بن عمر، وابن شهاب الزّهريّ تلميذه وشيخ مالك!

(٣) ن: المصنّف (٢/٢٠٧ ـ ٢١٠).

١ ـ الخلفاء الثّلاثة:

(١)[١] عن أبي مالك الأشجعيّ قال: قلت لأبي: يا أبتِ، صلّيت خلف النّبيّ ﷺ، وخلف أبي بكر، وعمر، وعثمان، فهل رأيت أحداً منهم يقنت؟ فقال: يا بُنَيَّ، هي مُحْدثة!

٢ ـ أبو بكر:

(١٤) عن طلحة أنّ أبا بكر لم يقنت في الفجر.

٣ ـ عمر بن الخطّاب:

(٢، ٤، ٥، ١٢، ١٣، ٢٣) عن وكيع حدّثنا مسعر عن يحيى بن غسان المراديّ عن عمر بن ميمون، أنّ عمر بن الخطاب لم يقنت في الفجر. وعن إبراهيم أنّ الأسود وعمر بن ميمون صلّيا خلف عمر الفجر، فلم يقنت. وعن الأعمش عن إبراهيم، أنّ عمر بن الخطاب كان لا يقنت في الفجر. وعن سعيد بن جبير أنّ عمر كان لا يقنت في الفجر. وعن عامر الجُهَنّي، أنّ عمر كان لا يقنت في الفجر، وقال عامر: ما كان القنوت حتّى جاء أهلُ الشّام.

٤ ـ عثمان:

(٣٠) حدّثنا مروان بن معاوية عن التّيميّ عن شيخ أنّه صلّى خلف عثمان، فلم يقنت.

٥ ـ عليّ بن أبي طالب:

(٢٢، ٣٣) عن الشّعبيّ قال: لمّا قنت عليّ في صلاة الصبح، أنكر النّاس ذلك، فقال: إنّما استنصرنا على عدوّنا. وعن أبي إسحاق قال: ذاكرت أبا جعفر القنوت، فقال: خرج عليّ من عندنا ولم يقنت، وإنّما قنت بعدما أتاكم.

---

(١) الرّقم يشير إلى رقم الأثر في المصنّف.

٦ ـ ابن مسعود:

(٦، ٧، ٨، ٢٤، ٢٧) وكيع قال: حدّثنا مسعر عن عثمان الثّقفيّ عن عرفجة، أنّ ابن مسعود كان لا يقنت في الفجر. وعنه عن سفيان عن أبي إسحاق عن علقمة بن قيس، أنّ ابن مسعود لم يقنت في الفجر. وعن مغيرة عن إبراهيم قال: كان عبدالله لا يقنت في صلاة الصّبح. وعن الشّعبي قال: قال عبدالله: لو أنّ النّاس سلكوا وادياً وشعباً، وسلك عمر وشعبه، ولو قنت عمر قنت عبدالله! وعن إبراهيم قال: قال عبد ابن مسعود: قد علموا أنّ النّبيّ ﷺ، إنّما قنت شهراً.

٧ ـ ابن عبّاس:

(١٠، ١٦، ٣٥) عن سعيد بن جبير عن ابن عباس، وابن عمر، أنّهما كانا لا يقنتان في الفجر. وعنهما أنّ ابن عباس كان لا يقنت في صلاة الفجر. وعن عمران بن الحارث قال: صلّيت مع ابن عبّاس، في داره الصّبح، فلم يقنت قبل الرّكوع، ولا بعده.

٨ ـ ابن عمر:

(٩، ١٢، ١٥، ١٧، ١٨، ٣١، ٣٨) عن أبي الشّعثاء قال: سألت ابن عمر عن القنوت في الفجر، فقال: فأيّ شيء القنوت؟! قلت: يقوم الرّجل ساعةً بعد القراءة. فقال ابن عمر: ما شعرت. وعن يزيد الفقير قال: صلّيت خلف ابن عمر الفجر فلم يقنت. وعن الأسود بن يزيد قال: قال ابن عمر، في قنوت الصّبح: ما شهدت، ولا علمت. وعنه عن ابن عمر، أنّه لم يعرف القنوت في الفجر. وعن أبي مجلز قال: صلّيت خلف ابن عمر، فلم يقنت قبل الرّكوع ولا بعده.

٩ ـ أنس بن مالك:

(١٩، ٢٠، ٢١) عن قتادة عن أنس قال: إنّما قنت رسول الله ﷺ في صلاة الصّبح شهراً بعد الرّكوع. وعن أبي مجلز عن أنس قال: إنّما قنت رسول الله ﷺ الصبح شهراً يدعو على رِعْل وذَكْوان، وعن عاصم عن

أنس قال: إنّما قنت رسول الله ﷺ شهراً؛ يدعو على أناس قتلوا أُناساً من أصحابه، يقال لهم القرّاء.

هذه كلّ الآثار الّتي ذكرها ابن أبي شيبة، وليس فيها بحمد الله، متعلّق للمشنّعين على مالك رحمه الله. ولو ثبت شيء منها، على المعنى الّذي ذهبوا إليه، لكان حجّة للقائلين بأنّ القنوت في الفجر بدعة، في النّوازل وغيرها؛ لأنّها لم تستثن النّوازل، كما يدلّ عليه عمومُها، ويشير إليه أيضاً ما ورد عن ابن مسعود، من نفي الإنكار، وإثبات قنوت النّازلة شهراً فقط.

أمّا عدم دلالتها على ذلك، فإنّ كلّ من روي عنه، من هؤلاء الصّحابة نفيُ القنوت، روي عنه إثباتُه في الفجر، إلاّ ابن عمر، وسيأتي الجواب عن رأيه.

أمّا الخلفاء الثّلاثة، فقد روى ابن حزم بسند عن يحيى بن سعيد القطّان عن العوّام بن حمزة قال: سألت أبا عثمان النّهديّ عن القنوت في الصّبح؟ فقال: بعد الرّكوع. فقلت: عمّن؟ قال: عن أبي بكر وعمر وعثمان. وروى أيضاً عن أبي عثمان النّهديّ، أنّ عمر بن الخطّاب كان يقنت بعد الرّكوع. قال ابن حزم(١): «وقد شاهد أبو عثمان النّهديّ أبا بكر وعمر وعثمان». أمّا عن كلّ واحد منهم، على نحو ما تقدّم سابقاً، فقد أورد ابن أبي شيبة في المصنّف(٢) أيضاً عن:

١ ـ أبي بكر:

عن وكيع قال: حدّثنا ابن أبي ذئب عن شيخ لم يسمّه، أنّ أبا بكر قنت في الفجر.

٢ ـ عمر بن الخطّاب:

عن(٣) عطاء عن عبيد بن عمير قال: صلّيت خلف عمر بن الخطاب

---

(١) المحلّى (١٤١/٢/٢).

(٢) ن: (٢١١/٢ ـ ٢١٧).

(٣) لم أذكر أرقام هذه الآثار، على نحو ما فعلته مع سابقاتها؛ لأنّها من عناوين مختلفة. =

الغداة، فقال في قنوته: اللّهمّ إنّا نستعينك... إلخ. وعن ابن مغفّل، أنّ عمر وعليًّا وأبا موسى قنتوا في الفجر قبل الركوع. وعن زيد بن وهب قال: رُبّما قنت عمر في صلاة الفجر.

وفي رواية أخرى عنه، أنّ عمر بن الخطّاب قنت في صلاة الصّبح قبل الركوع.

وعن عطاء عن عبيد بن نمير قال: سمعت عمر يقنت في الفجر يقول: بسم الله الرّحمٰن الرّحيم، اللّهمّ إنّا نستعينك... وعن أبي عثمان النّهدي قال: صلّيت خلف عمر بن الخطّاب صلاة الصّبح، فقنت قبل الركوع. وعن عطاء عن عبيد بن عمير قال: صلّيت خلف عمر الغداة، قال: فقنت فيها قبل الرّكوع. وعنه قال: كان عمر يقنت بنا بعد الركوع، ويرفع يديه حتّى يبدو ضبعاه، ويسمع صوته من وراء المسجد.

٣ ـ عثمان:

هشيم قال: أخبرنا حصين قال: صليت الغداة ذات يوم، وصلّى خلفي عثمان بن زياد، قال: فقنّت في صلاة الصّبح، قال: فلمّا قضيت صلاتي، قال لي: ما قلت في قنوتك؟ قال: فقلت ذكرت هؤلاء الكلمات؛ اللّهمّ إنّا نستعينك... فقال عثمان: كذا كان يخنع عمر بن الخطّاب، وعثمان بن عفّان.

٤ ـ عليّ بن أبي طالب:

عن أبي عبدالرّحمٰن السّلميّ، أنّ عليًّا كان يقنت في صلاة الصبح قبل الرّكوع.

= كما أنّني لم أعتمد على طبعة دار الرّشد المرقّمة الآثار؛ لأنّها كانت بعيدة عنّي، عند انشغالي بتحقيق هذه المسألة، فأعتذر للقارئ على ذلك، ويمكنه الاكتفاء بالإحالة الواردة في الهامش السّابق.

وعن عبدالملك بن سويد الكاهليّ[١]، أنّ عليًا قنت في الفجر بهاتين السّورتين: اللّهمّ إنا نستعينك... إلخ.

وعن عبدالرّحمٰن بن مغفّل قال: صلّيت مع عليّ صلاة الغداة، قال: فقنت، فقال في قنوته: اللّهمّ عليك بمعاوية وأشياعه! وعمرو بن العاص وأشياعه! وأبا السّلمي وأشياعه، وعبدالله بن قيس وأشياعه. وعنه قنت عليّ في المغرب.

٥ ـ ابن عبّاس:

عن خلاس بن عمرو الخجريّ عن ابن عبّاس، أنّه صلّى فقنت بهم في الفجر بالبصرة، فرفع يديه حتى مدّ ضبعيه. وعن أبي رجاء قال: رأيت ابن عبّاس يمدّ بضبعيه في قنوت صلاة الغداة. وعن أبي الأشهب جعفر بن حيّان، وقرّة بن خالد سمعاه من أبي رجاء العُطارديّ قال: صلّى بنا ابنُ عبّاس الفجر بالبصرة، فقنت.

وعنه قال: رأيت ابن عبّاس يمدّ بضبعيه في قنوت صلاة الغداة، إذا كان بالبصرة.

وعنه قال: صلّيت مع ابن عبّاس في مسجد البصرة صلاة الغداة، فقنت بنا قبل الرّكوع.

٦ ـ أنس بن مالك:

عن أبي قلابة عن أنس قال: صلاتان كان يُقنت فيهما المغرب والفجر.

٧ ـ البراء بن عازب:

عن محارب بن عبيد بن البراء عن البراء، أنّه كان يقنت في الفجر.

---

(١) صحّح الشّيخ شاكر في تعليقه على المحلّى، أنّه الكابُليّ بضمّ اللاّم نسبة إلى كابل، وذكر أنّه وقع خطأ الكاهليّ. ن: (١٣٩/٢/٢).

عن أبي الجهم عن البراء أنّه كان يقنت قبل الركعة. وعنه عن البراء، أنّه قنت في الفجر، فكبّر حين فرغ من القراءة، وكبر حين ركع.

وذكر آثاراً أخرى عن السّلف، عن ابن سيرين، وابن أبي ليلى، والرّبيع بن خثيم، وعبيدة السّلمانيّ. فإذا قلت: إذا رُوي عن هؤلاء السّادة إثباتُ القنوت وإنكارُه، فما هو وجه الجمع بين هذه الرّوايات؟ قلت: وجه الجمع في ذلك، هو ما فعله سيّدنا وإمامنا مالك رحمه الله، وذلك بحمل الإنكار على قنوت النّوازل، وحمل الإثبات على القنوت الرّاتب في الفجر! وأظنّك استغربت هذا الجمع، مع ما روي عنه ﷺ من القنوت في الفجر، وطالبت بحلّ هذا الإشكال، وحلُّه على الوجه الآتي.

إنّ إنكار القنوت في الفجر محمول على ما كان، بين عليّ رضي الله عنه وأهل الشّام، وليس متوجّهاً إلى القنوت الرّاتب بالمرّة. ولهذا لمّا سأل أبو مالك الأشجعيّ أباه عن قنوت الفجر، فقال: يا أبتِ، صلّيت خلف النّبيّ ﷺ، وخلف أبي بكر، وعمر، وعثمان، فهل رأيت أحداً منهم يقنت؟ فقال: يا بُنَيَّ، هي مُحْدثة! وأورده الشّيخ الألبانيّ(١) أوسع من هذا، ولفظه قلت لأبي: يا أبتِ، إنّك صلّيت خلف رسول الله ﷺ، وأبي بكر، وعمر، وعثمان، وعليّ هاهنا بالكوفة، نحو خمس سنينَ، أكانوا يقنتون في الفجر؟ قال: أيّ بُنَيّ محدث!

وهذا الإنكار إنّما يتوجّه إلى القنوت، بعد نشوب الحرب بين عليّ وأهل الشام، ولهذا قال له: (وصلّيت وراء عليّ هاهنا بالكوفة، نحو خمس سنينَ)، فعليّ ما كان يقنت قنوت النّوازل، حتّى تمادت الحرب بينه وبين عليّ رضي الله عنهما. ويدلّ عليه ما تقدم، من إنكار النّاس عليه القنوت، فعن الشّعبيّ قال: لمّا قنت عليّ في صلاة الصّبح، أنكر

---

(١) ن: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السّبيل (٢/١٨٢، ١٨٣).

النّاس ذلك، فقال: إنّما استنصرنا على عدوّنا. وعن أبي إسحاق قال: ذاكرت أبا جعفر القنوت، فقال: خرج عليّ من عندنا ولم يقنت، وإنّما قنت بعدما أتاكم. وهذا ظاهر في أنّه يقصد قنوت النّازلة دون غيره، وهو الّذي يتوجّه إليه إنكار السّلف النّاقلين لتلك الرّوايات عن الخلفاء. وأنكره أنس أيضاً بقوله: إنّما قنت رسول الله ﷺ في صلاة الصّبح شهراً بعد الرّكوع، وعنه: إنّما قنت رسول الله ﷺ الصّبح شهراً يدعو على رِعْل وذَكْوان، وعنه أيضاً: إنّما قنت رسول الله ﷺ شهراً؛ يدعو على أناس قتلوا أُناساً من أصحابه، يقال لهم القرّاء. فقوله (إنّما) يشير إلى الردّ على المبالغين في القنوت، كما جاء عن عبدالرّحمٰن بن مغفّل قال: صلّيت مع عليّ صلاة الغداة، قال: فقنت، فقال في قنوته: اللّهم عليك بمعاوية وأشياعه! وعمرو بن العاص وأشياعه! وأبا السلمي وأشياعه، وعبدالله بن قيس وأشياعه. فكأنّ السّلف أنكروا هذا التّمادي، كما يشير إليه أثر أنس في التّحديد بالمدّة، أو يتوجّه إلى إنكار الدّعاء على المسلمين، في حين أنّ النّبيّ ﷺ دعا على قبيلتي رعل وذكوان، وهما قبيلتان كافرتان ظالمتان.

ولم يهتد ابن حزم إلى هذا الجمع؛ لأنّه مشغول بالردّ على الإمام مالك رحمه الله، فقال[(١)]: «وأمّا قول والد أبي مالك الأشجعيّ: إنّه بدعة! فلم يعرفه، ومن عرفه أَثْبَتُ فيه ممّن لم يعرفه، والحجّة فيمن علم، لا فيمن لم يعلم»، وهذا ليس بشيء، كيف وهو يقول أنّه صلّى وراء الخلفاء، بما فيهم عليّ رضي الله عنه، بل وجهه ما ذكرت، من توجّه الإنكار إلى دعاء عليّ على مخالفيه، ودعائهم عليه، وهذا ما يفسّر إنكار الزّهريّ له، لكن ابن حزم لا يتورّع أن يقول: «وأمّا الزّهريّ فجهل القنوت، ورآه منسوخاً!»، غفر الله لك، فإذا لم يعرف الزّهريُّ علاّمةُ الآثار القنوتَ، فماذا عرف من السّنن والآثار؟!

ثمّ إنّ الزّهريّ لم يقل إنّه منسوخ، وإنّما هذا من زيادتك سامحك الله،

---

(١) (١٤٣/٢/٢).

وإنّما كان يتعجّب، من أين أخذ النّاس القنوت، بالمعنى الّذي شرحناه، وهو قنوت النّازلة دون القنوت العامّ.

وبهذا الجمع تأتلف الآثار ولا تتعارض، ويتبيّن صحّة ما ذهب إليه الإمام مالك رحمه الله، من أنّ القنوت ليس سنّة راتبة، وأنّ محلّه صلاة الغداء اتّباعاً للآثار، وكراهة دعاء النّوازل؛ لأنّه أمر عرض، وليس سنّة دائمة، ولهذا أنكره السّلف على عليّ، عندما اضطرّ إليه، وقالوا: لم يكن الخلفاء ولا هو يقنتونه.

أمّا الأثر الوارد عن ابن عمر، فهو وحده الّذي يصحّ التّمسّكُ به على نفي القنوت، ولهذا أورده يحيى في موطّئه، وعمل به إلى وفاته، وكذا أهل مسجده. ولقد أحسن يحيى في إيراد هذا الأثر؛ لعلمه أنّه وحده الدّال على ترك القنوت بالمعنى الّذي يذهب إليه مالك. لكنّ الأمر على ما قال ابن عبدالبرّ[١]: «لم يذكر في رواية يحيى، في هذا الباب غير ذلك، وفي أكثر الموطّآت، بعد حديث ابن عمر هذا: مالك عن هشام بن عروة، أنّ أباه كان لا يقنت في شيء من الصّلاة، ولا في الوتر، إلاّ أنّه كان يقنت في صلاة الفجر قبل أن يركع الرّكعة الآخرة، إذا قضى قراءته. وعند أبي مصعب، في باب السّعي إلى الجمعة: مالك، أنّه سأل ابن شهاب عن القنوت يوم الجمعة، فقال: محدّث!».

وليس في هذا أيضاً، دليل على مالك والحمد لله؛ لأنّه لم يقل يوماً أنّه يتبع عبدالله بن عمر، وإنّما يتّبع إجماع أهل المدينة ويتمسّك به. وابن حزم وحده، هو الّذي يحبّ التّشنيع على مالك بكلّ مدنيّ، وكأنّه يذهب إلى معنى المواطنة المتواضع عليه اليوم! بل يقال له: قد أتعبت نفسك يا أبا محمّد بمطاردة[٢] مثل مالك، وارتقيت مرتقى صعباً بالردّ عليه،

---

(١) الاستذكار (٦/١٩٨، ١٩٩).

(٢) يلاحظ كلّ من يقرأ المحلّى، أو الإحكام ذلك الهجوم الغريب من ابن حزم على مالك، وكأنّه يشتعل ناراً وغيظاً من تعصّب المالكيّة له.

حيث تطاولت إلى النّجم، تبغي إطفاءه بمجّة ماء! وأنت أوّل من يعلم، أنّ هذا الأثر لا يصلح للاستشهاد به على مالك؛ لما ذكرته في المحلّى، من أنّ ابن عمر لم يعرف القنوت، كما لم يعرف المسح[1]. وكذلك يقول لك مالك، لكنّه أدخله بكلّ إنصاف في موطّئه، وأتبعه بما يردّ عليه، وهذا أدب العلماء الربّانيّين، ودأبهم مع الكبار الصّالحين.

وقد ورد في الآثار المذكورة عن ابن عمر، ما يدلّ على أنّه رضي الله عنه، لم يشعر بالقنوت، فعندما سأله أبو الشّعثاء عن القنوت في الفجر، قال: فأيّ شيء القنوت؟! قلت: يقوم الرّجل ساعةً بعد القراءة. فقال ابن عمر: ما شعرت! وقال في رواية الأسود عنه: ما شهدت، ولا علمت.

فقد نطق بما علم رضي الله عنه، وهو ممّا يؤكّد أيضاً، أنّ القنوت كان سرًّا، ولو كان جهراً لما خفي إن شاء الله عليه، أو أنّه كان أحياناً.

المقام الثّاني: مقام تعليل اختيار مالك للقنوت قبل الرّكوع:

تقدّم في المطلب الأوّل، أنّ الإمام مالكاً وسّع في القنوت قبل الرّكوع وبعده، حتّى قال زرّوق: إنّ مذهب المدوّنة التّخيير، وقدّم ابن أبي زيد القنوت بعد الرّكوع على ما قبله في الذّكر، ممّا يوحي بأنّه قد يميل إلى اختيار ابن حبيب في ذلك. لكن شهّر المالكيّة القنوت قبل الفجر؛ لقول مالك: والّذي أفعله في خاصّة نفسي هو القنوت قبل الرّكوع. فهل لهذا الاختيار من مستند، أم هو ما أشار إليه بعض شرّاح المختصر، من السّماح للمتخلّف بإدراك الرّكوع؟

لا شكّ أنّ هذا غير معتبر وحده، بل جاء في رواية ابن زياد قولُ مالك: كان النّاس يقنتون في الزّمان الأوّل قبل الرّكوع. كما تقدّم النّقلُ عن

(١) ن: المحلّى (٢/٢/١٤٣).

بعض السّلف، في قنوتهم قبل الرّكوع، ولا بأس من إعادة سياق ما ورد منها:

عن زيد بن وهب قال: رُبّما قنت عمر في صلاة الفجر. وفي رواية أخرى عنه، أنّ عمر بن الخطّاب قنت في صلاة الصّبح قبل الركوع. وعن ابن مغفّل أنّ عمر، وعليًا، وأبا موسى قنتوا في الفجر قبل الركوع. وفي رواية أخرى عنه، أنّ عمر بن الخطّاب قنت في صلاة الصّبح قبل الركوع.

وعن أبي عثمان النّهدي قال: صلّيت خلف عمر بن الخطّاب صلاة الصّبح، فقنت قبل الركوع. وعن عطاء عن عبيد بن عمير قال: صلّيت خلف عمر الغداة، قال: فقنت فيها قبل الرّكوع. وعن أبي عبدالرّحمٰن السّلميّ، أنّ عليًا كان يقنت في صلاة الصبح قبل الرّكوع. وعن أبي الأشهب جعفر بن حيّان، وقرّة بن خالد سمعاه من أبي رجاء العُطارديّ قال: صلّى بنا ابنُ عبّاس الفجر بالبصرة فقنت. وعنه قال: رأيت ابن عبّاس يمدّ بضبعيه في قنوت صلاة الغداة، إذا كان بالبصرة. وعنه قال: صلّيت مع ابن عبّاس في مسجد البصرة صلاة الغداة، فقنت بنا قبل الرّكوع.

اعتراض وجوابه:

وقد يعترض معترض، فيقول: قد أكثرت من الاستدلال بالآثار الموقوفة، فأين الاستدلال بالآثار النّبويّة المرفوعة؟ وهل خَلَت هذه المسألة من المرفوع، حتّى اكتُفي فيها بالموقوف؟!

والجواب الأوّل العامّ: أنّ السّنن المنقولة عن السّلف، إذا كانت بهذه الكثرة، لا ينبغي افتراضُ أنّها مجرّد آثار موقوفة، بل هي دليل على السنّة المرفوعة. فمن أين للسّلف أن يجتمعوا على رأي، أو يذهب إليه أكثرهم، أو يستفيض النّقل به عن مصر مثل المدينة، حتّى يجتمعوا عليه، لو لم تكن ثَمَّةَ سنّة مرفوعة، وإن لم تُنقل إلينا؟ بل هذه الآثار كافية لوحدها، لو لم ترد سنّة مرفوعة.

وأقول قولاً أكثر من هذا، وهو لا بدّ من النّظر في الآثار الموقوفة

عن السّلف، ومذاهب الأئمّة، قبل النّظر في الآثار المرفوعة؛ لأنّ الآثار المنقولة عن السّلف، هي الّتي تفسّر ما جاء من الآثار المرفوعة، وإذا حاول المرء أن يفهم الآثار النّبويّة بعيداً عنها، سيقع لا محالة في مخالفتها، على نحو ما وقع لأهل الظّاهر، حيث تعلّقوا بظواهر الأخبار، وأتبعوها ببيان من وافقهم على رأيهم، فإذا كان الموافق لهم واحداً أو قليلاً، قالوا: لا تستوحش من قلّة النّاجين، ولا تغترّ بكثرة الهالكين! وإذا لم يوجد أحد قال بقيلهم، قالوا: إذا جاء نهر الله بطل نهر معقل، أو لا يمكن أن لا يذهب إلى هذا الظّاهر أحد، ولعلّه ولعلّه، إلى غير ذلك من الاحتمالات، الّتي لا تنتهي إلاّ إلى تجهيل السّلف، لا إلى تقديرهم والثّقة فيهم. والسّلف عندهم، كلّ من وافقهم على قول، فإذا خولفوا من أكثرهم، حتّى لا يعرف مخالف في المسألة، تعلّلوا بأنّ هذا ليس إجماعاً! (فأين يوجد حكاية الإجماع عن كلّ أحد)[1]، بل هذا يشبه قول النّظّام، وليس قولَ السّلف رضي الله عنهم.

أمّا الجواب الخاصّ، في خصوص المحلّ الثّاني الدّال على اختيار مالك، فما رواه البخاريّ رحمه الله في صحيحه (١٠٠٢) عن عاصم قال: سألت أنس بن مالك عن القنوت، فقال: قد كان القنوت. قلت: قبل الرّكوع، أو بعده؟ قال: قبله! قال: فإنّ فلاناً أخبرني عنك، أنّك قلت بعد الركوع! فقال: كذب، إنّما قنت رسول الله ﷺ بعد الرّكوع شهراً، أُراه كان بعث قوماً يقال لهم القرّاء، زُهاء سبعين رجلاً إلى قوم من المشركين دون أولئك، وكان بينهم وبين رسول الله ﷺ عهدٌ، فقنت رسول الله ﷺ شهراً يدعو عليهم.

وهذا نصّ في محلّ النّزاع، وبيان أنّ القنوت بعد الرّكوع، كان بسبب النّازلة. وإذا تذكّرت أنّ أنساً أنكر على قنوت عليّ وأهل الشّام، بسبب أنّ

---

(١) هذه الجملة هي للشّيخ أبي محمّد بن أبي زيد القيروانيّ رحمه الله، من كتابه الّذي ما زال لم يُحقّق الذبّ عن مذهب مالك.

قنوت النّبيّ ﷺ كان لفترة محدّدة، وكان على قوم خانوا العهد، وتأثّر النّبيّ ﷺ لما حلّ بهم، علمت أنّه يُثبت القنوت الرّاتب قبل الرّكوع، أمّا القنوت بعد الرّكوع، فكأنّه أخبر به تأثّماً؛ لأنّه يعتقد الخصوصيّة في هذا القنوت، لما أحاط به من ظروف وملابسات[1].

أمّا قولُ الحافظ ابن حجر رحمه الله[2]: (فإنّ مفهوم قوله «بعد الرّكوع يسيراً» يحتمل أن يكون وقبل الرّكوع كثيراً، ويحتمل أن يكون لا قنوت قبله أصلاً) فهو غريب جدًّا، فإنّ البخاريّ ترجم للحديث بباب القنوت قبل الرّكوع وبعده، وذلك لما فهمه من ظاهر الحديث. ويمكن أن يُعذر الحافظ، في حمله هذا على الرّواية الأولى في الباب، أمّا الرّواية الّتي بعدها، فلا تحتمل ذلك البتّة، ولا تحتاج إلى التكلّف في إثبات الاحتمال الأوّل، بإيراد رواية ابن ماجه، أو رواية غيره، ما دامت هذه الرّواية قد صرّحت بالقنوت قبل الرّكوع.

فإن قيل لعلّ عذره في ذلك، ما ذكره في نفس السّياق عن أنس: «إنّ أوّل من جعل القنوت قبل الرّكوع، أي: دائماً، عثمان؛ لكي يدرك النّاس الرّكعة»[3]. ومثله وأشدّ منه حدّة، قول ابن حزم سامحه الله، بعد سياقه أثر أنس في القنوت قبل الرّكوع: «قلنا: إنّما أخبر بذلك أنس عن أمراء عصره، لا عن رسول الله ﷺ، كما سئل عن بعض أمور الحجّ، فأخبر بفعل النّبيّ ﷺ، ثمّ قال: افعل كما يفعل أمراؤك. وهذا من أنس إمّا تقيّة، وإمّا رأي منه، ولا حجّة في أحد دون رسول الله ﷺ». وهذا من التنطّع على الصّحابة، فمن هو الأمير الّذي يتّقيه أنس، وقد أخبر أنّ عثمان هو أوّل من جعل القنوت قبل الرّكوع، لكن ليس على المعنى الّذي نحا ابن حجر إليه؛ لأنّه لم يجعله من نفسه، وإنّما هو متابعة لنبيّه ﷺ وخليفتيه. ولا ضير عليه

---

(١) يمكن مراجعة الطّرق الّتي روي بها هذا الحديث في البخاريّ؛ لتتأكّد من هذا المعنى.
(٢) الفتح (٢/٤٩٠).
(٣) ن: فتح الباري (٢/٤٩١).

في إثبات أمر؛ إمّا لأنّه مختلف فيه، ورجّح الصّحيح عنده الّذي تدلّ عليه السنّة. وإمّا لأنه ترجّح من جهتين بالأثر، ولما فيه من منفعة إدراك الرّكوع، فلا يُشوَّش علينا بهذا التّعليل، وكأنّه هو الدّافع وحده لنا على ذلك، مع صحّة الآثار المتقدّمة عن السّلف في القنوت قبل الرّكوع.

أمّا قول الشّيخ شاكر، بعد تخريجه لأثر أنس[1]: «وقد اختلفت الرّواية عن أنس كما ترى، وأكثر الرّواة عنه يقولون بعد الرّكوع، وكذلك أكثر الرّوايات عن غيره من الصّحابة، فهي أرجح، ولعلّ لأنس عذراً، أو لعلّه نسي، والله أعلم». ومثله قول الحافظ: «ومجموع ما جاء عن أنس من ذلك، أنّ القنوت للحاجة بعد الرّكوع، لا خلاف عنه في ذلك، وأمّا لغير الحاجة، فالصّحيح عنه أنّه قبل الرّكوع...».

وهذا كلّه نابع، إمّا من غلبة الشّبهة، أو من عدم التّحرّر من المذهب، فإنّ القنوت الّذي أثبته أنس بعد الركوع هو قنوت الحاجة، وهذا لا اعتراض لنا عليه، وإن كنّا نعترض على تعميمه، ونراه أمراً خاصًّا، ولا اعتراض لنا على ثبوته. وما أدري محلّ قول الشّيخ شاكر (وأكثر الرّواة عنه يقولون بعد الرّكوع): أفي قنوت النّازلة، أم في كلّ قنوت؟ ولو كان الثّاني، فما وجه تكذيب أنس لمن روى عنه خلاف ذلك. أمّا الاحتمالان اللّذان صدّرهما بلعلّ، فما أبعدهما عن الجواب؛ لأنّه ثبت أنّ أنساً حفظ جيّداً الحادثة، ورواها بكلّ تفاصيلها، بل إنّ أحد أصحابها المقتولين فيها خالٌ له، وهو حرام بن ملحان، أخو أمّه أمّ سليم رضي الله عنهم أجمعين.

أمّا قول الحافظ: (وأمّا القنوت لغير الحاجة، فالصّحيح عنه أنّه قبل الرّكوع...» فهو يوهم أنّه راجح من الخلاف، والحقيقة، أنّه لا مسوّغ لترجيحه، بعد تصريح أنس بأنّه قبل الرّكوع. وكلّ ما في الأمر، أنّه سكت عنه في بعض الألفاظ؛ لأنّ أجاب عن قنوت النّازلة، لا عن القنوت الرّاتب.

---

(١) ن: الهامش الثالث من المحلّى (٢/٢/١٤٠).

وقد حاول الحافظ ابن رجب الحنبلي رحمه الله، في كتابه فتح الباري توجيه سهام النّقد لرواية أنس، من طريق عبدالواحد بن زياد عن عاصم الأحول، وضعّف دلالتها على القنوت قبل الرّكوع.

وتتلخّص أهمّ ردوده في:

١ ـ معارضة رواية عبدالواحد بن زياد برواية غيره ممّن لم يذكر قبل الرّكوع.

٢ ـ ليس في شيء من روايات أنس مداومة النّبيّ ﷺ على القنوت، كما في رواية عبدالواحد بن زياد على تقدير كونها محفوظة.

٣ ـ يُحتمل أنّ مدة القنوت كانت شهراً بعد الركوع عنه ﷺ، وقبل الرّكوع عن الخلفاء.

٤ ـ روى الحسن بن الرّبيع عن أبي الأحوص عن عاصم عن أنس، أنّ النّبيّ ﷺ قنت شهراً في صلاة الفجر، يدعو على خيبر.

قال عاصم: سألت أنساً عن القنوت؟ قالَ: هوَ قبل الرّكوع.

قال: وهاتان الرّوايتان (يقصد هذه، ورواية أبي جعفر الآتية): تدلّ على أنّ القنوت قبل الرّكوع كانَ شهراً، بخلاف رواية عبدالواحد عن عاصم.

وخرج البيهقيّ من حديث قبيصة عن سفيان عن عاصم عن أنس قال: إنّما قنت النّبيّ ﷺ شهراً. فقلت: كيف القنوت؟ قال: بعد الركوع.

قال: وهذه تخالف رواية من روى عنه القنوت قبل الركوع. وخرّجه مسلم من رواية أبي معاوية عن عاصم عن أنس قال: سألته عن القنوت قبل الرّكوع، أو بعد الرّكوع؟ فقالَ: قبل الرّكوع. قلت: فإنّ أناساً يزعمون، أنّ رسول الله ﷺ قنت بعد الرّكوع؟ فقال: إنّما قنت رسول الله ﷺ شهراً، يدعو على أناس قتلوا أناساً من أصحابه، يقال لهم: القرّاء.

ولكن روى الطبرانيّ عن الدبريّ عن عبدالرزّاق عن أبي جعفر الرّازي عن عاصم عن أنس قال: قنت رسول الله ﷺ في الصّبح، يدعو على أحياء من أحياء العرب، وكان قنوته قبل الرّكوع.

قال: ولكن هذه الرواية شاذّة منكرة، لا يُعرّج عليها.

فتبين بهذا أنّ رواية عاصم الأحول عن أنس في محل القنوت، والإشعار بدوامه مضطربة متناقضة. وحينئذ فلا يُقضى برواية عاصم عن أنس، مع اضطرابها على روايات بقيّة أصحاب أنس، بل الأمر بالعكس.

وقد أنكر الأئمّة على عاصم روايته عن أنس القنوت قبل الركوع، فقال الأثرم: قلت لأبي عبدالله؛ يعني: أحمد بن حنبل، هل يقول أحدٌ، في حديث أنس: إنّ النّبيّ ﷺ قنت قبل الرّكوع، غير عاصم الأحول؟ قالَ: ما علمت أحداً يقوله غيرُه. قالَ أبو عبدالله: خالفهم عاصم كلّهم؛ يعني: خالف أصحاب أنس؛ هشام عن قتادة عن أنس، أنّ النّبيّ ﷺ قنت بعد الرّكوع، والتّيميّ عن أبي مجلز عن أنس، وأيّوب عن محمّد سألت أنساً، وحنظلة السّدوسيّ عن أنس.

وقال أبو بكر الخطيب في كتاب القنوت: أمّا حديث عاصم الأحول عن أنس، فإنّه تفرّد بروايته، وخالف الكافّة من أصحاب أنس، فرووا عنه القنوت بعد الركوع، والحكمُ للجماعة على الواحد. كذا قاله الخطيب، في القنوت قبل الركوع، فأمّا في دوام القنوت، فإنّه جعله أصلاً اعتمد عليه. ويقال له فيه، كما قال هو في محلّ القنوت، فيقال: إنّ أصحاب أنس، إنّما رووا عنه إطلاق القنوت، أو تقييده بشهر، ولم يرو عن أنس دوامُ القنوت من يوثق بحفظه.

وأمّا القنوت قبل الرّكوع، فقد رواه عبدالعزيز بن صهيب عن أنس، كما خرّج البخاريّ عنه من طريقه في السّير، وسنذكره إن شاء الله سبحانه وتعالى.

وقد حمل بعض العلماء المتأخِّرين حديث عاصم عن أنس، في القنوت قبل الرّكوع، على أنّ المراد به إطالة القيام، كما في الحديث: «**أفضل الصّلاة طول القنوت**».

ثمّ ذكر رواية عبدالعزيز بن صهيب عن أنس، وفيها: «وذلك بدء القنوت، وما كنّا نقنت». قال: وسأل رجل أنساً عن القنوت؛ بعد الرّكوع، أو عند فراغ من القراءة؟ قالَ: بل عندَ فراغ من القراءة.

وقال: ولكن ليس في هذه الرّواية تصريحٌ بأن قنوت النّبيّ ﷺ كانَ قبل الرّكوع، إنّما هوَ من فتيا أنس، وقد تقدّم عنه ما يخالف ذلك، وما يوافقه، فالرّوايات عن أنس في محلّ القنوت مختلفة. وفي هذه الرّواية التّصريحُ، بأنّ هذا كان بدأ القنوت، وأنّهم لم يقنتوا قبله، والتّصريح بأنّ القنوت كان شهراً، ولا شكّ أنّ هذا القنوت تُرِك بعد ذلك، ولم يقل أنس إنّه استمرّ القنوت بعد الشّهر[1]. هذا ملخّص كلام الحافظ ابن رجب رحمه الله، بعضُه ملخّص، وآخرُه أكثرُه بلفظه.

وأوّل ما يُسجّل بعد قراءة هذا السّرد، أنّه لا يمكن لقارئه، أن يخرج منه بفكرة واضحة، وهذا يرجع إلى أنّه لم يرتّب الكلام جيّداً. لكن يمكن أن نتبيّن منه، أنّه يوجّه النّقد لرواية عاصم، فيما يتعلّق بمداومة القنوت في الصّبح. ويوجّه النّقد لطريق عبدالواحد بن زياد، في محلّ القنوت.

وبنى كلامه على ما وجّهه الإمام أحمد رحمه الله، من النّقد لرواية عاصم عن أنس، وأنّه خالف أربعة رواة من أصحاب أنس؛ وهم قتادة، ومحمّد بن سيرين، وأبو مجلز، وحنظلة السّدوسيّ، فإنّ هؤلاء كلّهم رووه بإثبات القنوت بعد الرّكوع، وسكتوا عن القنوت قبل الرّكوع. فيُحكم للجماعة على الواحد، كما قال الخطيب.

وهذا التّعليل الّذي وجّهه ابن رجب غير قادح، والله أعلم؛ وذلك أنّ هذا الحديث رواه عن أنس، على الأقلّ عند البخاريّ أربعة نفر؛ وهم

---

(١) ن: ابن رجب الحنبلي، فتح الباري (١١٩/٧، ١٢٧).

عاصم الأحول البصريّ، وإسحاق بن عبدالله بن أبي طلحة، وقتادة بن دعامة السّدوسيّ، وعبدالعزيز بن صهيب، وأبو مجلز. فمنهم من تعرّض لذكر قصّة بئر معونة مجرّدة عن القنوت، كما في طريق عاصم الأحول، من رواية محمّد بن فضيل عنه، وإسحاق من طريقي مالك وهمّام عنه. وقتادة من طرقي ابن أبي عديّ، وسهل بن يوسف. ومنهم من ذكر القنوت مجرّداً عن محلّه، مثل إسحاق، من طريقي مالك وهمّام، وعاصم من طريق عبّاد بن عبّاد. ومنهم من ذكر القنوت بعد الرّكوع، جاء عن قتادة من طريق هشام، وعن أبي مجلز من طريق سليمان التّيميّ. ومنهم من ذكر القنوت بعد وقبل، كما جاء عن عاصم من طريقي ثابت بن يزيد وعبدالواحد بن زياد، وعن عبدالعزيز من طريق عبدالوارث.

والملاحظ أنّ عاصماً موجود في جميع صيغ هذه القصّة، بما يشير إلى أنّه ضبط القصّة، فرواها على أوجه متعدّدة، أحياناً ذكر القصّة مجرّدة عن القنوت، وأحياناً أخرى ذكر القنوت مجرّداً عن محلّه، وأحياناً ذكر القنوت بعد الرّكوع، وأحياناً ذكرهما معاً.

ومردّ هذا التنوّع يعود إلى راوي القصّة أنس، فإنّه مرّة رواها مجرّدة؛ للتّذكير بقصّة هؤلاء الشّهداء. وذكرها مرّة مرتبطة بالقنوت، والأصل عند ذكر القنوت هو بعد الرّكوع، وحيث أبهمه فهو محمول عليه؛ لأنّه كان قنوت نازلة. وأحياناً ردّ على من نقل عنه، أنّه يقول إنّ القنوت بعد الرّكوع، فقال: إنّما كان ذلك لفترة محدّدة، أمّا القنوت الرّاتب لغير حاجة، فهو أبداً قبل الرّكوع، أو بعد الفراغ من القراءة، وليس فتيا منه، ولا متابعة لعثمان، أو أمير كما قال ابن حزم.

أمّا ما ذكره من الاضطراب والتّناقض، فمردّه إلى هذا، وهو والحمد لله ليس اضطراباً؛ لأنّ شرط الاضطراب المخالفة، وعدم إمكان الجمع. وهو منعدم في هذه الرّوايات، ولهذا لم يشر ابن حجر إليه، في رواية واحدة من هذه الرّوايات[1].

---

(١) ن: ابن حجر، فتح الباري (٤٩١/٣، ١٩/٦، ٢٧٣).

أمّا ما ذكره من معارضة رواية أبي الأحوص لرواية عاصم، فليس كما قال، بل هي موافقة لها، وذلك بحمل إجابة أنس على القنوت الرّاتب، هذا إن كانت هذه الرّواية محفوظة، ففيها أنّ الدّعاء على خيبر، مع أنّ الرّوايات الصّحيحة عن أنس في حادثة بئر معونة. أمّا رواية أبي جعفر الرّازي، فإن كان يقصد رواية الطّبرانيّ، فقد أقرّ هو بنفسه أنّها شاذّة، فكيف تقاوم الرّواية السّالمة؟ هذا تمام النّظر في هذه المسألة، فإن أصبت فمن الله وحده، والحمدُ لله على فضله.

وقفة مع كتاب (مرويّات قنوت الفجر):

وبعد الفراغ من تبييض هذه المسألة، وقفت على كتاب مرويّات قنوت الفجر، دراسة حديثيّة نقديّة مقارنة وشيء من فقهها، تأليف المدعو طلال الطّرابيليّ، وتقديم مصطفى العدويّ، ونشر مكتبة عباد الرّحمٰن بمصر، الطّبعة الأولى ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م. فرأيت من تمام البحث العلميّ، أن أتناول ما أورده المؤلّف، خاصّة وأنّه أفرد المسألة بالدّراسة؛ ليكون بحثنا هذا مستوفياً شروط الموضوعيّة العلميّة.

قسّم المؤلّف كتابه إلى ثلاثة أبواب رئيسة، خصّ البابين الأوّل والثّاني بالأدلّة الواردة على مشروعيّة قنوت الفجر وعدمها، وعقد الباب الثّالث لأقوال العلماء في القنوت.

أمّا **البابان الأوّل والثّاني**: فقد قسّم كلّ واحد منهما إلى ثلاثة فصول، **الفصل الأوّل**: في الأحاديث المرفوعة، **والثّاني**: في الآثار الموقوفة عن الصّحابة، **والثّالث**: في الآثار المقطوعة. وفصل الصّحيحَ من كلّ فصل عن الضّعيف منه، بجعله في مبحث لوحده، فصارت المباحث ستّة، تتضمّن ثلاثة مباحث للآثار الصّحيحة، وثلاثة مباحث للآثار الضّعيفة. وقدّم للكتاب بتعريف القنوت (١١ ـ ١٤)، وذكر معناه في كلّ آية ورد فيها (١٥ ـ ١٩).

أمّا **المبحث الأوّل**: وهو المتعلّق بالأحاديث الصّحيحة المرفوعة إلى النّبيّ ﷺ (٢٣ ـ ١٠١)، فذكر فيه سبعة أحاديث؛ حديث خفاف بن إيماء

الغفاريّ، وحديث الحسن بن عليّ السّبط، وحديث أبي هريرة، وحديث ابن عبّاس، وحديث البراء بن عازب، وحديث عبدالله بن عمر، وحديث أنس بن مالك.

وهذه الأحاديث على ثلاثة أقسام، قسم منها يتعلّق بدعاء النبيّ ﷺ على قوم من المشركين، ويشمل ذلك حديث خفاف الغفاريّ، وابن عبّاس، وأبي هريرة، وعبدالله بن عمر، وأنس بن مالك. وقد قدّمنا أنّ هذا النّوع من القنوت، كان خاصًّا بالنّبيّ ﷺ، وأنّ نهي الخلفاء وجماعة من الصّحابة محمول عليه.

أمّا القسم الثّاني: فهو القنوت في الوتر، ويتعلّق به حديث الحسن بن عليّ السّبط فقط. وهذا الحديث لم يصحّ إلاّ من طريق بريد بن إبراهيم عن أبي الحوراء عن الحسن بن عليّ، تفرّد به الحسن عن النّبيّ ﷺ، وتفرّد أبو الحوراء به عن الحسن، وتفرّد بريد به عن أبي الحوراء، ولم يصحّ من غير هذا الطّريق، كما بيّنه المؤلّف نفسه (٤٢ ـ ٤٩)، وأكّده التّرمذيّ، بعد روايته له من هذا الطّريق بقوله: «وفي الباب عن عليّ، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن، لا نعرفه إلاّ من هذا الوجه، من حديث أبي الحوراء السّعديّ، واسمه ربيعة بن شيبان، ولا نعرف عن النّبيّ ﷺ، في القنوت في الوتر شيئاً أحسن من هذا»، وسيأتي ما فيه. وقال الخطيب البغداديّ: «هذا حديث محفوظ من حديث أبي الحوراء ربيعة بن شيبان السّعديّ عن أبي محمّد الحسن بن عليّ بن أبي طالب، ومن حديث بريد بن أبي مريم السّلوليّ، واسم أبيه مالك بن ربيعة، عن أبي الحوراء، ورواه عنه أبو إسحاق السّبيعيّ، وشعبة بن الحجّاج، ويونس بن أبي إسحاق، والحسن بن عمارة، والعلاء بن صالح».

وقد اختلف فيه على بريد، فرواه عنه شعبة دون تقييده بالوتر، ورواه أبو إسحاق السّبيعيّ عنه بتقييده بالوتر، وتابعه على ذلك يونس ابنه، والحسن بن عمارة، والعلاء بن صالح، كما قال الخطيب، والحسن بن عبيدالله، ومحمّد بن قيس، وأبو مريم، وابن أبي ليلى، كما ذكره المؤلّف (٣٨ ـ ٤٢).

النّظر في قيمة هذه المتابعات:

وقد خرّج المؤلّف هذه المتابعات، وكذا الشّيخ الألبانيّ في الإرواء؛ لبيان أنّ الحديث محفوظ بغير لفظ شعبة المجمل، ولدفع تهمة تدليس أبي إسحاق السّبيعيّ. ولمّا كان تخريج المؤلّف هنا قريباً من تخريج الشّيخ الألبانيّ، إن لم يكن منقولاً عنه، مع زيادات قليلة عليه، فإنّني سأبدأ بالتّعليق على تصحيح الألبانيّ للحديث في الإرواء، ثمّ أنتقل إلى ما ذكره المؤلّف بعده.

بدأ الألبانيّ برواية يونس بن إسحاق، فقال: «وهذا إسناد صحيح رجاله كلّهم ثقات، وتابعه أبو إسحاق، وهو السّبيعيّ[1] عن بريد بن أبي مريم به». ثمّ ذكر كلام الحافظ ابن حجر في التّلخيص الحبير، قال: «ونبّه ابن خزيمة وابن حبان على أنّ قوله (في قنوت الوتر): تفرّد بها أبو إسحاق عن بريد بن أبي مريم، وتبعه ابناه يونس وإسرائيل، كذا قال. قال: ورواه شعبة وهو أحفظ من مائتين مثل أبي إسحاق وابنيه، فلم يذكر فيه القنوت ولا الوتر. وإنّما قال: كان يُعلّمنا هذا الدّعاء. قلت: ويؤيّد ما ذهب إليه ابن حبّان، أنّ الدّولابيّ رواه في الذريّة الطّاهرة له، والطّبرانيّ في الكبير، من طريق الحسن بن عبيدالله عن بريد بن أبي مريم عن أبي الحوراء، وقال فيه: «وكلمات علّمنيهنّ»، فذكرهنّ. قال بريد: فدخلت على محمّد بن عليّ في الشّعب فحدّثته، فقال: صدق أبو الحوراء، هنّ كلمات علّمناهنّ نقولُهن في القنوت. وقد رواه البيهقي من طرق، قال في بعضها: قال بريد بن أبي مريم: فذكرت ذلك لابن الحنفيّة، فقال: إنّه الدّعاء الّذي كان أبي يدعو به في صلاة الفجر، ورواه محمّد بن نصر في كتاب الوتر أيضاً». انتهى كلام الحافظ. قلت (الألبانيّ): حديث شعبة الّذي أشار إليه الحافظ أخرجه أحمد والدّارميّ باللّفظ الّذي ذكره، لكن أخرجه الطّبرانيّ في الكبير (١/١٣٠/١) بلفظ: «علّمني رسول الله ﷺ أن أقول في الوتر: اللّهمّ

---

(١) كان الأولى أن يبدأ برواية أبي إسحاق السّبيعيّ؛ لأنّه والد يونس، كما فعل المؤلّف الطّرابيليّ في جزئه!

اهدني...»، وإسناده هكذا: حدّثنا محمّد بن محمد التمّار نا عمرو بن مرزوق أنا شعبة عن بريد بن أبي مريم به...)، وهذا إسناد صحيح عندي، فإنّ عمرو بن مرزوق هو أبو عثمان الباهليّ، وهو ثقة احتجّ به البخاريّ، والتمّار هو صاحب أبي الوليد الطّيالسيّ كما في الشّذرات (٢٠٢/٢)، وقال الحافظ في اللّسان (٣٥٨/٥): «أخذ عنه الطّبراني، ووقع لنا من عواليه حديثٌ عن أبي الوليد الطّيالسيّ وغيره، وذكره ابن حبّان في الثّقات، وقال: «ربّما أخطأ»، أرّخ ابن المنادي وفاته سنة تسع وثمانين. وتابعه أيضاً عبدالرّحمٰن بن هرمز عن بريد بن أبي مريم، إلاّ أنّه خالفه في إسناده، فقال: إنّ بريد بن أبي مريم أخبره قال: سمعت ابن عبّاس ومحمّد بن علي، هو ابن الحنفيّة، بالخيف يقولان: كان النّبيّ ﷺ يقنت في صلاة الصّبح، وفي وتر اللّيل بهؤلاء الكلمات. فذكرها دون الزّيادة، أخرجه الفاكهيّ في «حديثه» (ج١/١٨/١ ـ ٢)، والبيهقيّ (٢١٠/٢) من طريق عبدالمجيد؛ يعني: ابن عبدالعزيز بن أبي روّاد عن ابن جريج، أخبرني عبدالرّحمٰن بن هرمز به، وعبدالمجيد هذا فيه ضعف من قبل حفظه، وعبدالرّحمٰن بن هرمز، قال الحافظ في التّلخيص: «يحتاج إلى الكشف عن حاله، وليس هو الأعرج؟ فقد رواه أبو صفوان الأمويّ عن ابن جريج فقال: عبدالله بن هرمز، والأوّل أقوى». ولم أجد من ذكر عبدالرّحمٰن هذا، أمّا الأعرج فهو ثقة معروف. ثمّ قال البيهقيّ: «ورواه مخلد بن يزيد الحراني عن ابن جريج، فذكر رواية بريد مرسلة في تعليم النّبيّ ﷺ أحد ابنَي ابنته هذا الدّعاء في وتره، ثمّ قال بريد: سمعت ابن الحنفية وابن عبّاس يقولان: كان رسول الله ﷺ يقولها في قنوت اللّيل. وكذلك رواه أبو صفوان الأمويّ عن ابن جريج، إلاّ أنّه قال عن عبدالله بن هرمز. وقال في حديث ابن عبّاس وابن الحنفيّة: في قنوت صلاة الصبح، فصحّ بهذا كلّه أنّ تعليمه هذا الدّعاء وقع لقنوت صلاة الصّبح، وقنوت الوتر، وأنّ بريداً أخذ الحديث من الوجهين اللّذين ذكرناهما». قلت (الألبانيّ): في الطّريق إلى بريد، من الوجه الثّاني ابن هرمز، وقد عرفت حاله، وفيه ذكر القنوت في الصّبح دون الطّريق الأولى الصّحيحة، وعليه فالقنوت في الصّبح بهذا الدعاء لا يصحّ

عندي، والله أعلم. وللحديث طريق أخرى عن أبي الحوراء، مثل رواية بريد عنه، أخرجه الطّبراني عن الرّبيع بن الرّكين عن أبي يزيد كذا، ولعلّه زيد الزراد عنه، وهذا سند ضعيف، علّته الرّبيع هذا، وهو ابن سهل بن الرّكين، قال الدّارقطنيّ وغيره: ضعيف، وقال ابن معين: ليس بثقة. وللحديث طريق أخرى من رواية عائشة عن الحسن بن علي رضي الله عنهم، أخرجه ابن أبي عاصم في السنّة (٣٧٥)، وقد تكلّمت على إسناده فيما علّقته عليه». هذا كلّ كلامه على الحديث. وقد تكرّر الحديث في السنّة مرّتين (٣٧٤، ٣٧٥)، وضعّف إسناديهما، لكن ذكر أنّ الحديث محفوظ من طريق بريد بن أبي مريم، وأنّ أبا إسحاق توبع عليه، وأحال فيه على هنا. وأحال أيضاً في تخريج أبي داود على هنا، فقال[1]: «وهذا إسناد رجاله ثقات، غير أنّ أبا إسحاق، وهو السّبيعيّ، مختلط، وقد عنعنه، لكنّه توبع، فالحديث صحيح، وقد صحّحه وحسّنه من ذكر آنفاً، وقد خرّجته في الإرواء (٤٢٩)، فأغنى عن الإعادة». والمذكورون آنفاً هم ابن خزيمة وابن حبّان والتّرمذيّ، فقد قال عنهم: والحديث صحّحه ابن خزيمة وابن حبّان، وحسّنه التّرمذيّ.

وأوّل ما أبدأ به هو التّعليق على كلامه الأخير، حيث نقل عن ابن خزيمة وابن حبّان تصحيحهما للحديث، مع أنه نقل عن الحافظ عنهما إعلالهما للحديث، ممّا يدلّ على أنّهما يُصحّحان رواية شعبة فقط، ولا يعتبران بمخالفة مائتين من مثل السّبيعيّ ويونس ابنه، وهي المتابعات الّتي أوردها الشّيخ هنا، وبعده الطّرابيليّ.

ثمّ إنّ الألبانيّ لم يعتبر بكلام الحافظ، من كون بريد بن أبي مريم، إنّما روى القنوت في الوتر عن محمّد ابن الحنفيّة، ممّا يؤكّد أنّ الرّواية المحفوظة عنه، هي رواية شعبة عنه المجملة، بخلاف الرّواية المقيّدة بالقنوت عن أبي إسحاق السّبيعيّ، واحتجّ برواية عن شعبة موافقة لما رواه السّبيعيّ، من طريق عمرو بن مرزوق عن شعبة به، متجاهلاً أنّ ثمانيةً من

---

(١) تخريج أبي داود، قسم الصّحيح (١٦٩/٥).

أصحاب شعبة رووه بخلاف ما رواه عنه ابن مرزوق، ممّا يقطع بشذوذ رواية ابن مرزوق، مهما كان ثقةً، وهو الّذي فعله الطّرابيليّ (٣٠ ـ ٣١)، دون أن يشير إلى صنيع الألبانيّ!

أمّا المتابعة الأخرى الّتي ذكرها من طريق عبدالرّحمٰن بن هرمز، ففيها أنّ بريداً سمع ابن عبّاس ومحمّداً ابن الحنفيّة، وفيه ذكر القنوت بهؤلاء الكلمات في الصّبح والوتر! لكن في سندها عبدالمجيد بن عبدالعزيز بن أبي روّاد فيه ضعف، مع جهالة ابن هرمز، وهو غير عبدالله الثّقة صاحب الأعرج.

أمّا ما نقله عن البيهقيّ، فقد صرّح البيهقيّ بأنّ رواية بريد فيه مرسلة، وأنّه يرويه عن ابن عبّاس ومحمّد ابن الحنفيّة، فرجعت روايته إلى ما قبله، وقد وقفت على حالها، فيكون كلام البيهقيّ (فصحّ بهذا كلّه، أنّ تعليمه هذا الدّعاء وقع لقنوت صلاة الصّبح وقنوت الوتر، وأنّ بريداً أخذ الحديث من الوجهين اللّذين ذكرناهما) غير صحيح، ودفعه الألبانيّ نفسه، بأنّ (في الطّريق إلى بريد، من الوجه الثّاني ابن هرمز، وقد عرفت حاله، وفيه ذكر القنوت في الصّبح دون الطّريق الأولى الصّحيحة، وعليه فالقنوت في الصّبح بهذا الدعاء لا يصحّ عندي)، ومنه فلا يكون هذان الطّريقان متابعين لحديث السّبيعيّ، ويكون المحفوظ من طريق بريد، هو ما رواه شعبة عنه، وهو الّذي قدّمناه عن التّرمذيّ والخطيب.

أمّا المتابعة الأخرى من طريق أبي يزيد، أو زيد الزرّاد، فقد ضعّفها الألبانيّ نفسه. وكذا الشّاهد الآخر عن عائشة عن الحسن عند ابن أبي عاصم.

فرجع الحديث إلى رواية بريد عن أبي الحوراء عن الحسن، كما قاله الحفّاظ، وهو بالزّيادة المذكورة لم يُحسّنه غير التّرمذيّ.

أمّا المتابعات الّتي أوردها الطّرابيليّ، فأوّلها رواية يونس بن أبي إسحاق، وقد رواها عنه وكيع كما عند أحمد وابن خزيمة، ويحيى بن

آدم كما عند الثّاني[(١)]، وعبيدالله بن موسى كما عند البيهقيّ في المعرفة، على ما ذكره المؤلّف. ويقع في نفسي أنّ يونساً سمعه من أبيه، مثل أخيه إسرائيل كما عند الدّارميّ[(٢)]، خاصّة مع قول الدّارقطني: «وهو غريب من حديثه عن بريد نفسه»، فكأنّه يقول إنّه محفوظ من رواية أبيه، وقد رواه عنه كذلك جماعة، كما بيّنه المؤلّف (٣١ ـ ٣٤).

أمّا **المتابعة الثّانية**: فهي عن العلاء بن صالح، واختلف عنه فيها، فرواه مرّة عن بريد كرواية الجماعة، وزاد في آخره: فذكرت ذلك لمحمّد ابن الحنفيّة، فقال: إنّه الدّعاء الّذي كان أبي يدعو به في صلاة الفجر في قنوته! وهو من رواية عبيدالله بن موسى عن العلاء بن صالح.

ورواه عنه أبو أحمد الزّبيريّ، ومحمّد بن بشر العبديّ مقيَّداً بقنوت الوتر، وقال الدّارقطنيّ: «ورواه العلاء بن صالح عن بريد، وهو غريب من حديث العلاء بن صالح عن بريد، لا أعلم رواه عنه غير محمّد بن بشر العبديّ»، وهذا نفي لرواية الزّبيريّ الّتي خرّجها الطّبرانيّ في الدّعاء، ولم يُشر الحافظ إلى هذه المتابعة من طريق الزّبيري في نتائج الأفكار، واقتصر على الطّريق الأخرى؛ أي: محمّد بن بشر العبديّ، ومع ذلك فقد قال[(٣)]: «هذا حديث حسن، والعلاء بن صالح وثّقه يحيى بن معين وجماعة، وقال البخاريّ: لا يُتابع على حديثه».

أمّا **المتابعة الثّالثة**: عن الحسن بن عبيدالله، فقد وردت من طريق الفضل بن العبّاس، وهشام بن مرثد، أمّا الطّريق الأولى فقد رواها الطّبرانيّ في الكبير، والدّولابيّ في الذريّة الطّاهرة، بنفس اللّفظ الّذي رواه عبيدالله بن موسى عن العلاء عن بريد عن محمّد ابن الحنفيّة عن أبيه، وهذه ليست

---

(١) ن: ابن حجر، نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار (١٤٨/٢)، تحقيق حمدي عبدالمجيد السّلفيّ.

(٢) ن: م س (١٤٦/٢).

(٣) م س (١٥٠/٢، ١٥١).

متابعة لحديث بريد عن أبي الحوراء من طريق السّبيعيّ، وإنّما هي متابعة لحديث العلاء بن صالح.

أمّا **المتابعة الرّابعة**: من طريق محمّد بن قيس وأبي مريم، فلا يصلح الرّجلان لشدّ أزر الحديث؛ لأنّ الأوّل منهما كان يقلب الأحاديث على أبيه، والثّاني وضّاع أو متروك! (٤٠ ـ ٤١).

أمّا **المتابعة الخامسة**: فهي من رواية الحسن بن عمارة، وهو متروك الحديث! (٤١).

أمّا **المتابعة السّادسة** والأخيرة: من طريق ابن أبي ليلى، ففيها عبيد بن محمّد بن قيس، وهو ابن الرّاوي في المتابعة الرّابعة، فقد اختصر المؤلّف سياقها، من كتاب الفوائد المنتخبة الصّحاح والغرائب للمهروانيّ، فقال: «وقال في آخره: قال عبيد: وحدثني يونس بن أبي يعفور، أنّه سمع ابن أبي ليلى يروي هذا الحديث عن بريد». وبغض النّظر عن رجال السّند (٤١)، فإنّ فيه انقطاعاً بين عبيد ويونس بن أبي يعفور، إذ يستبعد أن يكون عاصر أحدُهما الآخر؛ لأنّ جدّ عبيد، وهو قيس بن الرّبيع توفّي سنة ١٨٠هـ، وأبو يعفور: أبو يونس روى عن جماعة من الصّحابة، فيكون ابنه في أحسن الأحوال من طبقة تابعيّ التّابعين، ولا أظنّ أنّه أدركه عبيد حتّى حدّث عنه. وهذا كلّه قلت على سبيل الظنّ، لعدم وقوفي على تاريخ الوفاة لواحد منهم، وأخشى أن يكون السّند عبيد عن أبيه، فسقط منه عن أبيه، وإذا كان كذلك رجعت هذه المتابعة إلى المتابعة الرّابعة السّابقة، والله أعلم.

والحاصل أنّ هناك متابعتين يمكننا أن نقول: إنّهما يعضّدان رواية أبي إسحاق السّبيعيّ، متابعة ابنه يونس، ومتابعة العلاء بن صالح من طريق محمّد بن بشر العبديّ، أمّا المتابعات الأخرى فهي غير صالحة؛ لأنّ الثّلاث الأخيرة غير صالحة، أمّا متابعة الحسن بن عبيدالله فقد بيّنا، أنّها ليست متابعة لأبي إسحاق السّبيعيّ، بل هي متابعة لحديث شعبة المجمل، والزّيادة في آخره هي متابعة لحديث العلاء بن صالح، من طريق عبيدالله بن موسى

المتضمّنة للزّيادة في آخره. والّذي يظهر لي، أنّ أصل الحديث هو حديث أبي إسحاق السّبيعيّ، أمّا المتابعات الأخرى، فقد تداخلت متونها مع الزّيادة، فيكون الحديث الوارد بها، من هذه المتابعات مصحّحاً لما ورد عن عليّ، لا عن رسول الله ﷺ.

ولهذا حكم ابن حبّان وابن خزيمة على الحديث بالضّعف، وضعّفه ابن حزم أيضاً (٣٤ ـ ٣٥).

تصحيح الحديث من حيث الصّناعة الحديثيّة:

ثمّ يبدو أنّ المؤلّف توقّع أنّ هذه المتابعات قد تكون غير كافية، فلجأ إلى أوجه أخرى لتقوية الحديث، وذكر منها ثلاثة أوجه: زيادة الثّقة، عدم المخالفة بين الحديث المجمل والمقيَّد، عمل أكثر أهل العلم به (٣٦ ـ ٣٧).

أمّا الوجه الأوّل: فإنّ السّبيعيّ في سند الحديث المقيّد، مهما قيل في ثقته، فإنّه لا يقارَن بشعبة ولا يقاربه، حتّى ولو أضيف إليه ابنه يونس وغيره، كما قاله ابن حبّان.

أمّا الوجه الثّاني: المتمثّل في عدم المخالفة، فهي قائمة لا يمكن رفعها؛ وقد فهمها ابن حبّان، فقال كما نقله عنه المؤلّف: كيف يعلّم رسول الله ﷺ ابن ثمان سنين دعاء القنوت، ويترك أولي الأحلام والنّهى من الصّحابة، ولم يأمرهم به؟! وذلك لأنّ رواية شعبة الّتي رجّحها شيخُه ابن خزيمة تثبت دعاءً مجملاً، أمّا رواية السّبيعيّ فقد قيّدته بمحلّ القنوت، ففيها زيادة حكم، خالف فيها من هو أوثق منه. أمّا ما قاله المؤلّف، من حمل المطلق على المقيّد: فهو غير صحيح؛ لأنّه بناه على عدم تعرّض رواية شعبة المطلقة لنفي المقيّد في رواية السّبيعيّ، وهذا البناء غير مسلّم؛ لأنّه يقال لمّا أثبت شعبة دعاءً عامًّا فهو غير مقيّد بالقنوت، فتقييده به في رواية السّبيعيّ معارض له.

أمّا قوله بأنّ عمل أكثر العلماء عليه، فهذا ليس بشيء؛ لأنّ العبرة

بتلقّي العلماء له بالقبول، تصحيحاً من بعضهم، وعملاً بمضمونه من البعض الآخر، كحديث معاذ في القضاء، وهو الّذي نقله عن صاحب إتحاف النّبيل، وبينهما فرق. مع أنّ دعواه عمل أكثر العلماء به، مخالف لما أسلفناه عنهم، فقد أثبته أبو حنيفة وصاحباه قبل الرّكوع، وعن أحمد روايتان؛ إحداهما: مثل الحنفيّة، والثّانية: لا يقنت إلاّ في النّصف الأخير من رمضان، ومحلّه في الاثنتين بعد الرّكوع. أمّا المالكيّة فقد اختلف القول عندهم، بين جوازه في النّصف الأخير من رمضان وكراهته، والقول بالكراهة هو المشهور عندهم.

وذهب الشّافعيّة إلى أنّ القنوت في الصّبح فقط، ولهم في قنوت النّازلة أقوال، الصّحيح منها أنّه يقنت في جميع الصّلوات. فليس هذا القول، ممّا ذهب إليه أكثر أهل العلم.

وبهذا نخلص إن شاء الله، أنّ حديث الحسن في القنوت ضعيف؛ لأنّه من رواية السّبيعيّ، وهي مخالفة لرواية شعبة، فالحديث شاذّ غير صحيح!

أمّا **القسم الثّالث**: وهو القنوت في المغرب والصّبح، فيتعلّق بحديث البراء بن عازب، وقد أخرجه مسلم. وذكر المؤلّف أنّ الإمام أحمد قال: ليس يُروى عن النّبي أنّه قنت في المغرب إلاّ في هذا الحديث، وعن عليّ قوله. فاعترض عليه المؤلّف بأنّه ورد القنوت مرفوعاً من غير هذا الوجه، كما جاء في حديث ابن عبّاس وغيره، وأخرجه الإمام أحمد (٦٩)، وهذا من سوء فهمه لمراد الإمام رحمه الله؛ لأنّه يتكلّم عن القنوت الرّاتب، ولم يُرو مرفوعاً في غير الفجر إلاّ في هذا الحديث، وليس كلامُه في قنوت النّازلة الّذي اعترض به المؤلّف، فأورد عليه روايته له عن ابن عبّاس وغيره!

ثمّ إنّ المؤلّف لم يستوف الكلام على حديث البراء، وكلّ ما فعله أنّه أورد الطّرق الّتي جمعت بين المغرب والفجر، ثمّ ذكر الطّرق الّتي اقتصرت على الفجر، ومدارها جميعاً على عبدالرّحمٰن بن أبي ليلى عن البراء بن

عازب، ثمّ لم يخرج بحكم يتعلّق بهذا التّعارض، ولو فعل لكان أفضل له، من التوسّع في التّخريج دون تحقيق. ثمّ ذكر أنّ أبا الجهم خالف ابن أبي ليلى، فروى عن البراء أنّ القنوت كان في جميع الصّلوات، وهذا إن كان محفوظاً، فهو يرجع إلى قنوت النّازلة، فيكون البراء حكى كلّ مرّة قنوته ﷺ، حسب سؤال من سأله، وإلاّ فيُحمل على أنّ قنوت النّازلة، كان أكثر ما فعله رسول الله ﷺ في صلاتي المغرب والفجر، والله أعلم.

ثمّ انتقل إلى البحث الثّاني (١٠٢ ـ ١٣٢)، فأورد فيه خمسة عشر حديثاً ضعيفاً، ليس منها ما يتعلّق بما ذكرناه إلاّ ما أورده عن علقمة والأسود مرسلاً، في قنوت عليّ على أهل الشّام، وقنوت معاوية أيضاً، وأعلّه بالإرسال، وهو صحيح في الجزء المرفوع منه، لكنّه بالنّسبة لعليّ ومعاوية متّصل لإدراكهما عليًّا. وقد تابع مجالداً عن إبراهيم حمّادُ بن أبي سليمان الفقيه، فارتفعت علّة الحديث به.

ثمّ انتقل إلى القسم الصّحيح من الآثار الموقوفة عن الصّحابة رضي الله عنهم (١٣٤ ـ ١٥٦)، فأورد سبعة آثار؛ عن عمر، وعليّ، وأبي موسى الأشعريّ، وأبي هريرة، وعبدالله بن عبّاس، والبراء بن عازب، وأنس بن مالك. وليس واحد منها معارضاً لما نقلناه عنهم، إلاّ ما أوهمه تضعيفه للآثار الّتي نقلها عن عليّ، في قنوته بسبب الحرب بينه وبين معاوية، من طريق إبراهيم النّخعيّ، وسعيد بن جبير، والشّعبيّ، وأبي جعفر الباقر، وإسحاق بن أبي إسرائيل، وأعلّها جميعاً بالإرسال، مع أنّ اجتماعها بهذا الشّكل يعطي قوّة بأصل الأثر، خاصّة مع اجتماع فقهاء مكّة والكوفة عليها. ثمّ إنّ القوم ينقلون خبراً استفاض، وواقعة مشهورة بين عليّ وأهل الشّام، وليس ينقلون حكماً شرعيًّا. ومهما يكن، فقد ثبت على أصل المؤلّف حديث أوس بن نعام الحداني: «صلّيت خلف عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه صلاة الفجر بالبصرة، بعدما ظهر على طلحة والزّبير، فقنت بعد الرّكوع».

قال شعبة: لم أسمع في القنوت عن عليّ رضي الله عنه حديثاً أثبت

من هذا الحديث، وذلك أنّ أوس بن نعام كان يرى رأي الإباضيّة، وهم لا يرون القنوت، فحكى الأمر على خلاف مذهبهم. وكلام شعبة يدلّ على أنّ ما تقدّم ثابت عن عليّ؛ لكن هذا أثبت للعلّة الّتي ذكر.

ثمّ انتقل إلى المبحث الثّاني منه المتعلّق بالآثار الضعيفة (١٥٧ ـ ١٦١)، فأورد فيه ثلاثة آثار، عن الخلفاء الثّلاثة، وضعّف الأوّل منها لعلّتين؛ الأولى: ضعف العوّام بن حمزة، والثّانية: إرسال أبي عثمان النّهديّ، ولم يعتبر بقول البيهقيّ: يحيى بن سعيد لا يحدّث إلاّ عن الثّقات عنده، ولا تصحيح أحمد له، كما رواه عنه ابنه عبدالله في المسائل. واعتمد على قول يحيى فيه: (له أحاديث مناكير، وليس حديثه بشيء)، مع أنّ هذا ليس صريحاً في تضعيفه، بل عبارته هنا محمولة على عبارته الأخرى: (هو قليل الحديث، وأرجو أنّه لا بأس به)[١]. أمّا إرسال أبي عثمان النّهديّ، فقد استند فيه إلى ما رواه أبو القاسم بن عساكر عنه، أنّه لم ير أبا بكر الصدّيق، وهذه الرّواية معارضة بروايته هنا، مع معارضتها لرواية أخرى، وهي ما رواه ابن منده أنا خيثمة نا أحمد بن محمد البرقيّ نا أبو عمر نا عبدالوارث نا موسى أبو العلاء القيني حدّثني أبو عثمان النّهديّ قال: حججت في الجاهلية حجّة، ورجعنا إلى أهلي، ثمّ بعث النّبيّ ﷺ فأسلمت، فجاء رسل رسول الله ﷺ يصدّقوني مالي، ثمّ ذهبت أطلب رسول الله ﷺ فوجدته قد مات، ثمّ كان أبو بكر قلّ ما لبث، ثمّ أتيت عمر بن الخطّاب، فكنت عنده شهرين، وكان يقنت في صلاة الغداة بعد الرّكوع[٢]. فهذه الرّواية مع حكايته القنوت عن أبي بكر، تدلّ على أنّه صلّى وراء أبي بكر. ولعلّ قوله: (لم أر أبا بكر) محمول على أمر آخر، كأن يكون لم يتمكّن من الوصول إليه، والله أعلم.

أمّا قول المؤلّف عن رواية ابن عساكر الأخيرة: «وفيه (أي: السّند)

---

(١) وقد حقّق العلاّمة عبدالفتّاح أبو غدّة اصطلاح يحيى بن معين (ليس بشيء)، في تعليقاته على كتاب اللّكنويّ الرّفع والتّكميل، فراجعها فهي مفيدة جدًا.

(٢) ن: ابن عساكر، تاريخ دمشق (٣٥/٤٧٣).

غير واحد لم أقف عليه!»، فيقابل بجملة: فكان ماذا؟ بل هو مؤيَّد بالرّواية الأخرى الّتي سقتها عن المحلّى، وليس في هذه الرّواية الّتي لم تقف على غير واحد فيها، أكثر من حكاية قلّة لبث أبي بكر بعد رسول الله ﷺ، وهذا حقّ، فقد كانت خلافته سنتين وشهرين، بويع بالخلافة في ربيع الأوّل سنة ١١هـ، وتوفّي رضي الله عنه لثمان بقين من جمادى الآخرة سنة ١٣هـ، فتكون مدّة خلافته سنتين وشهرين وبضعة أيّام، وهي مدّة قليلة مقارنة بخلافة عمر وعثمان رضي الله عنهما.

أمّا **الأثر الثّاني**: عن أبي بكر، فقد ضعّفه بسبب جهالة راوٍ في سنده، وقد تساهلت في إيراده قبل؛ لأنّه متابع برواية النّهديّ.

أمّا **الأثر الثّالث**: فقد أورده من رواية الحسن عن رجل، أنّ عمر قنت بعد الرّكوع، وأنّ عثمان قنت قبل الرّكوع... وضعّفه بسبب الرّجل المبهم، وإرسال الحسن البصريّ، مع أنّ الحافظ ابن حجر أورده في الفتح ساكتاً عنه كما تقدّم، فهو حسن عنده. ثمّ ذكر المؤلّف في الهامش أثراً قريباً منه عن هشيم عن حصين، وفيه: فقال عثمان بن زياد: كذا كان يصنع عمر بن الخطّاب وعثمان بن عفّان. رواه ابن أبي شيبة، وذكر أنّ علّته عثمان بن زياد، لم يقف عليه! وإذا كان لم يقف عليه، يجب أن يكون الأثر ضعيفاً حتّى يقف عليه، والواجب أن يستفرغ وُسعه، في كتب الرّجال والتّاريخ، فإذا لم يجده بعد التّحرّي والبحث، يكون معذوراً في التّوقّف. وظاهر قول حصين: وصلّى خلفي عثمان بن زياد، أنّه معروف عنده، والمعروف بهذا الاسم هو أخو عبيدالله بن زياد الأمير المشهور، ذكره ابن تغري برديّ، في وفيات سنة إحدى وستّين، وكان عمره ثلاث وثلاثين سنة، فيكون ميلاده عام ثمانية وعشرين، وقد مات عمر رضي الله عنه سنة ثلاث وعشرين، ومات عثمان رضي الله عنه سنة خمس وثلاثين، فيكون أدرك من خلافة عثمان سبع سنوات، ولا أدري أين كان ساعتها، وكان عثمان في المدينة، اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ الحادثة من الشّهرة، بحيث لم يُحتج فيها إلى إسناد. والعبرة بما هو معروف عن عثمان، من تقديمه القنوت قبل الرّكوع، كما ذكرناه عن ابن حجر وابن حزم.

ثمّ ننتقل مباشرة إلى الباب الثّاني، في ذكر الأدلّة على عدم مشروعيّة القنوت في الفجر. وذكر في مبحث الصّحيح منه (١٨٨ ـ ١٩٠) حديث أبي مالك الأشجعيّ عن أبيه، وقد تقدّم لنا الكلام فيه. وذكر في مبحث الضّعيف ستّة أحاديث؛ حديث عائشة، وحديث أمّ سلمة، وحديث ابن مسعود، ومرسل الشّعبيّ، وأثر قتادة، وأثر ابن شهاب (١٩١ ـ ٢٠٤).

أمّا أثر عائشة، فما رواه محمّد بن أبي بكر الصدّيق عن عمّته عائشة، أنّها لم تر رسول الله ﷺ قنت قطّ. رواه البخاريّ في التّاريخ الكبير، وفيه يحيى بن أبي سالم وإبراهيم بن موسى الزيّات الموصلّي، ولم يذكرهما البخاريّ، ولا ابن أبي حاتم بجرح ولا تعديل، وهذه الجهالة لا تضرّ في هذه الطّبقة، وإذا صحّ هذا الحديث، يُحمل على أنّها حكت ما رأت يفعله في بيتها، وهو على هذا المعنى موافق لما تقدّم من تضعيف قنوت الوتر.

أمّا حديث أمّ سلمة في النّهي عن القنوت في الفجر، فلم يبيّن المؤلّف الحكم فيه جيّداً، وفيه ثلاث علل؛ العلّة الأولى: محمّد بن يعلى متروك الحديث، والثّانية: عنبسة بن عبدالرّحمٰن متروك، ورماه أبو حاتم بالوضع، والثّالثة: عبدالله بن نافع منكر الحديث، مع كونه منقطعاً بين نافع وأمّ سلمة[١].

أمّا أثر ابن مسعود: لم يقنت النّبيّ ﷺ إلاّ شهراً واحداً، لم يقنت قبله ولا بعده. فقد توسّع المؤلّف في تخريج طرقه، لكنّه لم يوضّح صريح الحكم فيه، مع أنّه صدّره بعبارة ضعيف جدًّا!

أمّا مرسل الشّعبيّ، فهو صحيح بالنّسبة إلى أصحاب ابن مسعود، فقد أدركهم، أمّا قوله الآخر فهو استنتاج منه، فلا يشمله الحكم، وهو على كلّ حال رأي، والحجّة في روايته لا رأيه. أمّا الآثار الثّلاثة الأخيرة عن قتادة وابن شهاب وإبراهيم النّخعيّ، فهي ضعيفة كما أوضح ذلك المؤلّف.

---

(١) ن: سمير بن أيمن الزّهيريّ، تحقيق ناسخ الحديث ومنسوخه لابن شاهين (٢٢١)، مكتبة المنار.

ثمّ انتقل إلى الفصل الثّاني المتعلّق بالآثار الموقوفة عن الصّحابة، في النّهي عن القنوت. وذكر في المبحث الأوّل الآثار الصّحيحة (٢٠٦ ـ ٢٢٧)، وأورد منها سبعة آثار: أثر عمر، وأبي الدّرداء، وابن مسعود، وابن عباس وابن عمر، وعبدالله بن الزّبير.

أمّا أثر عمر، فأورده من طريق الأسود وعمرو بن ميمون عنه، أنّه كان لا يقنت في الصّبح. وفي لفظ آخر: أنّهما صلّيا خلف عمر الفجر، فلم يقنت. ثمّ ذكر الاختلاف فيه عن النّخعيّ، ويهمّنا منه ما كان متّصل السّند إلى عمر، أمّا رواية النّخعيّ عنه فهي مرسلة.

أمّا المتّصل فمن رواية الأسود عن عمر، وقد رواه ابن الجوزي في التّحقيق، وفيه كما قال أبو الفرج ابن الجوزي: عبدالواحد بن ثوبان ضعيف، وقال يحيى: ليس به بأس. ولفظه: أنّ عمر لم يكن يقنت إلاّ أن يستنصر.

وهذا إن صحّ يدلّ على أنّ النّفي، في الحديث الأوّل متعلّق بقنوت الرّاتب في الفجر. ويدلّ عليه قوله في الحديث الآخر: صلّيت خلف عمر بن الخطّاب في السّفر والحضر ما لا أحصي، فلم نسمعه يقنت في صلاة الغداة. ورواه البيهقيّ من ثلاثة طرق عن الأسود بلفظ: صلّيت خلف عمر بن الخطّاب في السّفر والحضر، فما كان يقنت إلاّ في صلاة الفجر. وفي لفظ آخر: فكان يقنت في الرّكعة الثّانية من صلاة الفجر، ولا يقنت في سائر صلواته. وظاهر هذا التّعارض، ورجّح المؤلّف رواية النّفي؛ لأنّ حمّاداً شيخ أبي حنيفة صدوق له أوهام، وقد توبع على رواية الإثبات فأُمِن حفظه، لكنّ هذا في غير روايته عن إبراهيم، وقد قدّمنا أنّه صحّ عنه القنوت، كما صحّ عنه تركه، ووجّهنا الأمر بحمل التّرك على قنوت النّازلة، وحمل الإثبات على القنوت الرّاتب في الفجر.

أمّا أثر علقمة بن قيس عن عمر، من طريق منصور، أنّه صلّى خلف عمر في السّفر والحضر صلاة الصّبح، فلم يقنت في صلاة الصّبح، فقد أنكر الكوفيّون سماع علقمة من عمر، كما قاله الإمام أحمد. وأجاب عنه

المؤلّف، بأنّ هذه ليست رواية لتحتاج إلى سماع، بل يروي أنه صلّى خلف عمر. وهذا صحيح، وتتأكّد برواية عبدالرزّاق عنه وعن الأسود بلفظ: صلّى بنا عمر بن الخطّاب رضوان الله عليه زماناً لم يقنت، وكذا عن مسروق معهم. ويُحمل هذا على أنّه كان يفعله ويتركه، خاصّة وأنّه ربّما جهر به، كما في بعض الرّوايات، وفي البعض منها يُسرّه، فيُتعقد في حالة الإسرار أنّه تركه، وقد نبّهنا في مسألة دعاء الاستفتاح، أنّ عمر كان يجهر به؛ من أجل أن يأخذه النّاس عنه، وبيّنا سبب امتناع أخذ مالك به؛ لهذا التّعليل فانظره في المسألة الثانية.

أمّا طريق عامر الجهني، فالنّفي فيها محمول على قنوت النّازلة، والدّليل في نفس الرّواية: (ما كان القنوت حتّى جاء أهل الشّام)، ويقصد بأهل الشّام معاوية وأصحابه، وقد كان عليّ يدعو عليهم، وكانوا هم يدعون عليه أيضاً، أشبه بحرب كلاميّة بينهما. هذا على فرض كون الرّواية صحيحة، وإلاّ ففيها عامر الجهني، فإن يكن هو الصّحابيّ المعروف، فالسّند منقطع بينه وبين محمّد بن قيس الرّاوي عنه، وإن يكن غيره، فلا أحد من المسمّين باسم عامر من الجرح والتّعديل لابن أبي حاتم ينطبق عليه.

أمّا طريق سالم عن جدّه عمر بن الخطّاب، فهي مرسلة بلا شكّ كما قطع به ابن المدينيّ، لكنّها محمولة على قنوت النّازلة، والدّليل من نفس الرّواية: (إنّما هو شيء أحدثه النّاس بعدُ)، يعني: أهل الشّام مع عليّ رضي الله عنه.

أمّا طريق سعيد بن جبير عن عمر، فهي مرسلة أيضاً، وعلى فرض صحّتها، وهي كذلك عندي باعتبار، أنّها تحكي وقائع معلومة أشبه بوقائع السّيرة، فرواية النّفي الأولى عن صبيح محمولة على قنوت النّازلة، أو تركه في بعض الأحيان، ورواية الإثبات الثّانية محمولة على القنوت الرّاتب.

أمّا قول المؤلّف: (وفيه إضافة لانقطاعه شيخ الطّبريّ؛ محمّد بن حميد الرّازي ضعيف) يقصد بالانقطاع بين سعيد وعمر، وهذا مثل الأثر المتضمّن للنّفي، فإن ردّ هذا للانقطاع، كان ينبغي ردّ الأوّل له، فهو منقطع أيضاً. أمّا قوله عن محمّد بن حميد شيخ الطّبريّ، فهو صحيح بالنّسبة إلى

مجموع رواياته، وقد وصفه أكثر الحفّاظ بالضّعف، بل رماه آخرون بالكذب! ووثّقه آخرون مثل أحمد، وكان يحيى حسن الرّأي فيه. وأجيب بأنّ أحمد ويحيى لم يعرفاه، ولو وقفا على ما وقف عليه غيرهما لغيّرا رأيهما فيه. لكنّ توثيقهما له مبني على اختبارهما له، فقد روى ابن أبي حاتم عن أبيه: سألني يحيى بن معين عن ابن حميد، من قبل أن يظهر منه ما ظهر، فقال: أيّ شيء تنقمون عليه؟ فقلت: يكون في كتابه الشّيء، فنقول: ليس هذا هكذا، إنّما هو كذا وكذا، فيأخذ القلم فيغيّره على ما نقول، قال: بئس هذه الخصلة، قدم علينا بغداد، فأخذنا منه كتاب يعقوب القمّي، ففرّقنا الأوراق بيننا، ومعنا أحمد بن حنبل، فسمعناه ولم نر إلاّ خيراً[(١)].

فقد بيّن يحيى أنّ روايته عن يعقوب القمّي مستقيمة، وكذلك أحمد وجماعة من محدّثي بغداد، وهذه الرّواية الّتي أوردها المؤلّف عن ابن حميد عن يعقوب القمّي!

أمّا الأثر الثّاني: فهو عن أبي الدّرداء، ولفظه: لا قنوت في الفجر. وقد أورد المؤلّف عنه أثرين آخرين؛ أحدهما: جواب عن سؤال علقمة، ولفظه: لا تقنت في صلاة الصّبح. من طريق ابن المبارك عن زبان بن فائد عن الحارث العكليّ عن علقمة، قال: «وفي الإسناد زبان بن فائد، وقد توبع، تابع (هكذا) فضل بن غزوان... ابن المبارك عن فضيل بن غزوان عن الحارث العكليّ عن علقمة بن قيس، قال: لقيت أبا الدّرداء بالشّام، فسألته عن القنوت، فلم يعرفه. قال: وفيه الحماني؛ يحيى بن عبدالحميد حافظ، إلاّ أنّهم اتّهموه بسرقة الحديث، قاله في التّهذيب. وقد توبع، تابعه أبو داود، كما ورد عند الطّبريّ في الإسناد الّذي قبله».

قلت: أورد المؤلّف هذين الأثرين متابعةً للأثر الأوّل، وفي الأخير منهما أنّ أبا الدّرداء لم يعرف القنوت، وعدم المعرفة هنا، إمّا على بابها، كما ذكرناه عن ابن عمر، أو على سبيل الإنكار، فيُحمل على ما كان يفعله

---

(١) ن: ابن أبي حاتم، الجرح والتّعديل (٧/٢٣٢ ـ ٢٣٣)، ابن حجر، تهذيب التّهذيب (٩/١١ ـ ١١٥)، التّقريب (١/٤٧٥).

أهل الشّام، وقد كان أبو الدّرداء بالشّام، فكأنّه أنكر ما كانوا يفعلونه. لكن ذكر المؤلّف أنّه من رواية الحِمّاني، وقد اتّهموه بسرقة الحديث، فتكون هذه المتابعة قاصرة عن إثبات دعوى حمله على أهل الشّام. والجواب بالمنع، والكلام الّذي ساقه المؤلّف عن الحمّاني، هو من التّقريب للحافظ بلفظه، أمّا في تهذيب التّهذيب فقد أنهى الكلام فيه، يقول الحسين بن إسماعيل البخاريّ: «قال يحيى بن معين وابن نمير: هو ثقة، وكان أبو خيثمة يقرأ علينا مسنده، فقلت: فحكاية عبدالله الدّارميّ[(١)] قد سمعها، وكان ابن نمير ينكر عليه، ويقول هذا الخراسانيّ يقول في شيخنا مثل هذا، وكان عنده عن شريك سبعة آلاف حديث، وقال في الحديث الّذي أنكره أحمد، أنّه حدّثه به عن إسحاق الأزرق: ولو شاء يحيى الحّمانيّ أن يكذب لقال: حدّثنا شريك، فإنّه قد سمع منه الكثير، وكان مستملي شريك. قال: وكان يحفظ حفظاً جيّداً، وما هو إلاّ صدوق. قيل له: فأحمد كان سيّئ الرّأي فيه؟ قال: نعم! قال الحسين: وسمعت سهل بن المتوكل يقول: سئل أحمد بن حنبل عن ابن الحِمّاني، فقال: قد سمع الحديث، وجالس النّاس، وقوم يقولون فيه، ما أدري ما يقولون وما يدّعون، وقال مرّة أكثر النّاس فيه، وما أدري ذلك إلاّ من سلامة صدره»[(٢)]. ونقل الحافظ[(٣)] عن عبدالله بن أحمد: وسمعت أبي مرّة أخرى يقول: قد طلب وسمع، ولو اقتصر على ما سمع، لكان فيه كفاية. قال عبدالله: وهذا أحسن ما سمعت من أبي فيه.

وبهذا كلّه يتبيّن لنا، أنّ متابعة الحمّانيّ نظيفة، ويصحّ عندئذ توجيهنا للحديث المبنيّ عليها بحمد الله.

أمّا **الأثر الثّالث**: فهو أثر ابن مسعود: كان ابن مسعود لا يقنت في شيء من الصّلوات إلاّ في الوتر، فإنّه كان يقنت قبل الرّكعة، رواه عنه الأسود، وهو أكثر أصحاب ابن مسعود ملازمة له، مع ما تقدّم من الآثار

---

(١) ن: التّهذيب (٢١٦/١١).

(٢) م س (٢١٧/١١، ٢١٨).

(٣) م س (٢١٥/١١).

الكثيرة الّتي أوردناها عنه في نفي القنوت، فيمكن أن يُحمل، على أنّ الحالة الغالبة له ترك القنوت في الفجر. وقد قدّمنا رواية سحنون عنه، في المدوّنة تعليقاً: القنوت في الفجر سنّة ماضية! وقد صحّ هذا الأثر عن ابن أبي ليلى، أورده المؤلّف في الفصل الثّالث ضمن الآثار الصّحيحة عن التّابعين، ورواه ابن جرير في تهذيب الآثار عن مجاهد، إلاّ أنّ المؤلّف ساقه في مبحث الضّعيف، بسبب موسى بن عمير القرشيّ في السّند (١٧٩)، لكن يمكن الاستئناس برواية ليث بن أبي سليم، من طريق عبدالسّلام بن حرب، أنّ عبدالله بن مسعود كان إذا فرغ من القراءة كبّر ثمّ قنت، وإذا فرغ من القنوت كبّر ثمّ ركع. مع أنّ الأقوى عندي، أنّ روايات النّفي هي الأكثر والأصح عن ابن مسعود، وهو ما يُفسّر ترجيح الكوفيّين لترك القنوت في الفجر، وتخصيصه بالوتر قبل الرّكوع.

أمّا **الأثر الرّابع**: فهو أثر ابن عبّاس، ساقه المؤلّف من رواية أبي مجلز عنه، ولفظه: صلّيت مع ابن عبّاس الصّبح، فلم يقنت. وساق تحته آثاراً أخرى عن ابن عبّاس، لكنّ الآثار المثبتة أصحّ وأكثر، وقد أورد منها المؤلّف ثلاثة؛ عن خلاس بن عمرو، وأبي رجاء العطارديّ، وأبي العالية (١٥٢ ـ ١٥٣).

أمّا **الأثر الخامس**: فهو عن ابن عمر، وقد أكثر المؤلّف من سرد الآثار عنه (٢١٩ ـ ٢٢٨)، وذلك من أجل تقرير أنّ القنوت كان مقصوراً على النّوازل فقط. وقد تقدّم نقل أكثر هذه الآثار، وذكرت هنالك، أنّ ابن عمر هو الصّحابيّ الوحيد الّذي لم يُروَ عنه غيرُ إنكار القنوت، ولهذا أورد يحيى في موطّئه رواية مالك عنه في ترك القنوت، واختياره لذلك مخالفاً مذهب شيخه. وذكرنا أنّ إنكار ابن عمر يرجع إلى أنّه لم يشعر بالقنوت، كما دلّت عليه روايات كثيرة عنه، وقد نقل المؤلّف طائفة منها من طرق كثيرة، ويهمّني أن أقف مع طريق سعيد بن المسيّب، وهو آخر طريق ساقها المؤلّف؛ لتأكيد نفي ابن عمر للقنوت.

خرّج المؤلّف هذا الطّريق عن الطّبريّ، والطّحاويّ، والحازميّ عن

ابن سيرين، أنّ سعيد بن المسيّب ذُكِر له قول ابن عمر في القنوت، فقال: أما إنّه قنت مع أبيه، ولكنّه نسي.

وهذا القول قاله سعيد بن المسيّب، لما هو متقرّر من قنوت عمر والأئمّة، فلمّا ذُكِر له قول ابن عمر، حمله على النّسيان، وقد تقدّم لنا توجيه قول ابن عمر، فلم ينتبه المؤلّف إلى هذا، فذهب يتكلّم عن سماع سعيد من عمر، وإيراد أقوال أهل العلم فيه، وهذا خارج عن موضوع البحث؛ لأنّ سعيداً لم يرو عن عمر، بل هو يحكي أمراً معلوماً بالمدينة، ولهذا قال ابن شاهين[١]: «وعلى ذلك أهل المدينة، وإذا كان أهل المدينة على شيء فهو الحقّ... وسئل ابن أبي ذئب عن القنوت في الصّبح، فقال: هو الأمر بهذا البلد، منذ كان الإسلام».

أمّا **الأثر السّابع**[٢]: فهو ما روي عن عبدالله بن الزّبير، أورد فيه أثراً واحداً عنه، ولم يذكر له أثراً واحداً في مشروعيّته، لا صحيحاً ولا ضعيفاً، وقد قدّمنا أنّ ابن عبدالبرّ ذكر في كتابه الاستذكار، أنّ مالكاً روى عن هشام بن عروة، أنّ أباه كان لا يقنت في شيء من الصّلاة، ولا في الوتر، إلاّ أنّه كان يقنت في صلاة الفجر قبل أن يركع الرّكعة الآخرة، إذا قضى قراءته، وأنّه موجود في أكثر الموطّآت كذلك، ولم يُذكر في رواية يحيى بن يحيى اللّيثيّ. والرّواية الّتي أوردها المؤلّف تشير، إلى أنّ ابن الزّبير لم يقنت في الصّبح، ولعلّه تركه؛ لما قدّمناه، من أنّ حكم القنوت الرّاتب هو النّدب، كما عليه مالك وأهل المدينة.

أمّا **المبحث الثّاني** من هذا الفصل، فقد تضمّن الآثار الضّعيفة عن الصّحابة (٢٢٨ ـ ٢٣٤)، وهذه لا نعنى بالإجابة عنها.

أمّا **الفصل الثّالث** فالمبحث الأوّل منه يتضمّن الآثار الصّحيحة عند

---

(١) ناسخ الحديث ومنسوخه (ص٢١١).

(٢) جعل المؤلّف ما نقل عن ابن عمر وابن عبّاس معاً أثراً واحداً، وقد تعرّضنا لما روي عنهما، فلم نرغب في إفراد هذا الأثر بالذّكر.

المؤلّف، على عدم مشروعيّة القنوت في طبقة التّابعين (٢٣٦ ـ ٢٤١)، وأورد فيه ثلاثة آثار؛ عن سعيد بن جبير، وإبراهيم النّخعيّ، والشّعبيّ.

أمّا أثر سعيد بن جبير، فقد صدّره برواية عمرو بن دينار عنه: صلّيت خلف سعيد بن جبير فلم يقنت. ثمّ أورده من طريق أبي بشر عن سعيد بلفظين؛ أحدهما: مثل الأوّل، والثّاني: بلفظ: سألت سعيد بن جبير عن القنوت، فقال: بدعة! رواه الطّبريّ في تهذيب الآثار. لكن لا أدري لِمَ لم يسق المؤلّف اللّفظ الآخر بسند أحسن من هذا، وبعده مباشرة، وهو حدّثنا ابن المثنى حدّثنا سليمان أبو داود عن شعبة عن أبي بشر قال: سألت سعيد بن جبير عن القنوت، فقال: ما أعلمه! ويُحتمل أن يقال: لا أعلمه سنّة، فيتّفق مع اللّفظ السّابق، لكن يظهر أنّ قوله بدعة، وما أعلمه يحملان على قنوت النّازلة، أو قنوت أهل الشّام.

أمّا **الأثر الثّاني والثّالث**: عن النّخعيّ والشّعبيّ فهما جاريان على مذهب الكوفيّين، فلا نتكلّف بالجواب عنهما.

أمّا **المبحث الثّاني**: في الآثار الضّعيفة عن التّابعين، فأورد تحته أثرين؛ أثر طاوس بن كيسان، وأثر منصور بن المعتمر (٢٤٠ ـ ٢٤١). أمّا أثر طاوس، ولفظه: كان إذا سئل عن القنوت، قال: إنّما هو طاعة لله، وكان لا يراه في الفجر، فليس صريحاً في إنكاره للقنوت، بل هو تفسير منه للفظه. أمّا قول: (وكان لا يراه، يعني: في الفجر) لعلّه من تفسير محمّد بن الحسن الشّيبانيّ، وقد جاء عند الطّبريّ؛ في تهذيب الآثار والتّفسير، أنّ قائل ذلك هو ابنه بلفظ: ما كان أبوك يقول في القنوت؟ فقال: كان أبي لا يراه، ويقول: القنوت طاعة، أورده المؤلّف في مبحث الصّحيح، من الآثار الموقوفة عن التّابعين (١٧٠)، ولا بدّ من حمله على إنكار القنوت الّذي كان يفعله أهل الشّام، حتّى لا يتعارض مع ما صحّ عن طاوس من طريق ابنه: كان يدعو بدعاء كثير في صلاة الصّبح قبل الرّكوع. بل هذا الأثر هو نفس الأثر الّذي أورده المؤلّف هنا، وفيه من رواية عبدالرّزاق: إنّما القنوت طاعة لله، وكان يقنت بأربع آيات من أوّل البقرة... ثمّ يقول: اللهمّ إيّاك

نعبد ولك نصلّي ونسجد... إلى آخر الدّعاء المعروف! قال ابن جريج: كان يقولهما أبيّ في الصّبح، وكان لا يجهر بهما.

فقوله: (القنوت طاعة لله) ردّ على أهل الشّام، حيث كانوا يلعنون بعضهم البعض في القنوت، كما حكيناه عنهم. أمّا قوله: (يعني: في الفجر) فيظهر لي، أنّها من تفسير محمّد بن الحسن رحمه الله.

أمّا الأثر الأخير: عن منصور، ولفظه: كان منصور لا يقنت في الفجر، فهو الآخر جار على مذهب أهل الكوفة، ومنصور من محدّثيها ورواتها.

هذا آخر التّعليق على كتاب المؤلّف، وبهذا نكون قد أتينا على جميع مباحثه، ويتبيّن بعد هذه الجولة، أنّ الآثار الّتي أوردها المؤلّف، لا تتعارض مع ما كنّا قد قرّرناه بشأنها. وأنّ روايات النفيّ محمولة على إنكار قنوت أهل الشّام، أو أنّها محمولة على ترك القنوت في بعض الأحيان. ولم يأت أثر قطّ عن صحابيّ، بترك القنوت في الفجر كليّة، إلاّ عن ابن عمر، وقد تمّ توجيهه، أو عن ابن مسعود، مع أنّ الظّاهر منه أنّه لا يعارض القنوت، وكلّ ما عنده تخصيصه بالوتر، وعنه أخذه أهل الكوفة.

ثمّ ختم المؤلّف كتابه بالباب الثّالث، وهو في الكلام عن مذاهب العلماء في المسألة (٢٤٥ ـ ٢٦٩) وسأقتصر على إبداء ملاحظات حوله، خاصّة فيما يتعلّق بالمذهب المالكيّ في شكل نقاط:

ـ جزمه بنسبة وجوب القنوت إلى ابن زياد التّونسيّ، وقد قدّمنا، أنّ هذا الحكم ليس صريحاً عنه، بل هو لازم قوله، ووجّهنا هناك معنى قوله، وأنّه محمول على من ترك السّنن تهاوناً بها.

أمّا قوله بأنّ دليل وجوبه حديث (واجعله في وترك)، فهذا يمكن أن يصحّ على قول الأحناف، أمّا ابن زياد، فهو كسائر المالكيّين لا يرى القنوت في الوتر، وعليه فلا داعي لتزيّد المؤلّف بقوله: (وعلى فرض ثبوت هذه اللّفظة، وهي ليست كذلك، أين الدّلالة منها على وجوب قنوت الفجر...)!! فأين وقف على دليل ابن زياد؟ وزاد ضغطاً على إبالة، فألزمه بقياسه على الوتر!!

ـ ذكر في القول الثّالث الخاصّ بسنيّة قنوت الفجر، عند المالكيّة والشّافعيّة مجموعة من الأدلّة، وذكر على رأسها حديث: ما زال رسول الله ﷺ يقنت في الصّبح حتّى فارق الدّنيا، وحديث: كان يقنت في الصّبح والمغرب، وقنوته شهراً ثمّ تركه، وقنوته في الصّبح والوتر بهؤلاء الكلمات: اللّهمّ اهدني فيمن هديت... وبالآثار عن السّلف.

أمّا الحديث الأوّل فلم أتوقّف مع المؤلّف عنده، كما أنّني لم أسقه في صلب المسألة، وذلك لما كنت أعتقد فيه من الضّعف، فتجنّبت الكلام فيه، واكتفيت بالآثار عن الصّحابة، وهي من الكثرة بحيث يمتنع أن يقنتوا دون أن يكون لهم مستند في ذلك، وقد بيّنت هذا في الاعتذار بعدم الاستدلال بالمرفوع.

لكنّني أقول الآن، أنّ تضعيف هذا الحديث، ووصفه بالنّكارة لا يخلو من المبالغة، ولا يتّسع المقام لبيانه، ولعلّي أفرد له بحثاً خاصًا. أمّا حديث قنوته في الصّبح والمغرب، فقد تقدّم القول بالتّوقّف فيه، ولولا هيبة الصّحيح، لقلت إنّ الحديث شاذ، على قول الإمام أحمد، أنّه لم يأت القنوت في المغرب إلاّ في هذا الحديث. أمّا قنوته شهراً، فليس دليلاً على القنوت الرّاتب، بل هو حجّة لمن قال بقنوت النّازلة، وقد قدّمنا أنّ هذا نُسِخ. أمّا الدّليل الّذي بعده، فما أبعده من دليل، على مذهب المالكيّة والشّافعيّة، فإنّهما لا يقولان بقنوت الوتر، والحديث ورد فيه خاصّة. فلم يبق من هذه الأدلّة صالحاً على الاستحباب، إلاّ الآثار الواردة عن الصّحابة والتّابعين، في الحجاز والشّام.

ـ اكتفى في مذهب أحمد، ببيان الكراهة في غير النّازلة بالنّسبة للفجر، ولم يتكلّم عن استحباب القنوت في الوتر. كما أنّه لم يُجب عن أدلّة الحنابلة، وكأنّها خالية عن التعارض، وما ذلك إلاّ أنّه يتصوّر، أنّ ما ورد عن الصّحابة هو أفعال جزئيّة، تدخل في عمل الصّحابيّ.

ـ ختم الباب بمذهب القائلين بأنّ تركه وفعله حسن، ولم يتعقّبه

بشيء، ممّا يدلّ على أنّه يميل إلى هذا القول والّذي قبله، وأنّ كلّ ما عداهما مرجوح عنده، وهو ما أكّده في الخاتمة (٢٧٠ ـ ٢٧١).

هذا تمام الكلام في مسألة القنوت عرضاً وجواباً، وهي ما زالت تحتاج إلى بسط أوسع من هذا، ولعلّي أقوم بذلك، أثناء تخريج حديث أنس الدّال على مداومته ﷺ على القنوت.

فإن أصبت فمن الله وحده، وإن أخطأت فمن نفسي، والله ورسوله بريئان منه، ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم.

* * * *

المسألة الثّامنة:
وضعية اليدين في التشهّد:

المطلب الأوّل:
في بيان مذهب المالكيّة:

قال الشّيخ أبو محمّد[1]: «والإشارة بالإصبع في التّشهّد حسن، ولا بأس أن يشير به من تحت ساجه[2]، وهو ملتفّ به. قال أبو زيد، قال ابن القاسم: رأيت مالكاً يحرّك السبّابة في التّشهّد مُلِحًّا، ورأيته إذا أراد أن يدعو، رفع يديه شيئاً، وظهورُهما إلى وجهه. وقال يحيى بن مزيّن: ينبغي أن ينصب السبّابة في التّشهّد، وحرفُها إلى وجهه، ولا يحرّكها. ومن كتاب آخر، روي أنّ ابن عمر كان يحرّكها، وقيل إنّها مَقمعة للشّيطان. وقيل في

---

(١) النّوادر (١/١٨٨، ١٨٩). ون: ابن رشد، البيان والتّحصيل (١/٢٥٣، ٣٦٩، ٢/١٨٧).

(٢) السّاج، كما في اللّسان وغيره، هو الطيلسان الضخم الغليظ، وقيل: الطيلسان المقوّر.

من ينصبها، ولا يحرّكها، تأويله للإخلاص أنّ الله أحد. وكان يحيى بن عمر إنّما يحرّكها عند قوله: أشهد أن لا إلٰه إلاّ الله. قال ابن حبيب: روي أنّ الإشارة بها مقمعة للشّيطان، وأنّ ذلك من الإخلاص. وقال مجاهد: ويحرّكها. ومن المجموعة، قال عليّ عن مالك: ولْتضعِ المرأة يديها على فخذيها، وتشير بإصبعها».

وقال الشّيخ في الرّسالة: «ويجعل يديه في تشهّده على فخذيه، ويقبض أصابع يده اليمنى، ويبسط السبّابة يشير بها، وقد نصب حرفها إلى وجهه. واختُلف في تحريكها، فقيل: يعتقد بالإشارة بها أنّ الله إلٰه واحد، ويتأوّل من يحرّكها أنّها مَقمعة للشّيطان، وأحسب تأويل ذلك، أن يذكر بذلك، من أمر الصّلاة ما يمنعه، إن شاء الله عن السّهو فيها والشّغل عنها، ويبسط يده اليسرى على فخذه الأيسر، ولا يحرّكها ولا يشير بها».

وقال الشّيخ خليل في المختصر: «وعقدُه يمناه في تشهّديه الثلاثَ، مادًّا السبّابة والإبهام، وتحريكُهما دائماً».

هذه هي نصوص أهل المذهب، في هذه المسألة، من مراجعها المعتمدة، مع ما تضمّنته من الإشارة إلى الخلاف الواقع فيها. ولا يفوتنا، هنا أن نشير إلى أنّه لم يَرد لهذه المسألة ذكرٌ في المدوّنة؛ لاحتمال أنّها غير موجودة في أصلها الأسديّة، أو أنّ سحنوناً لم ينشط لسؤال ابن القاسم عنها.

****

المطلب الثّاني: في بيان الأدلّة:

وسألتزم ذكر أدلّة الفروع الأربعة الّتي تطرّقت إليها الرّسالة، وهي موضع اليدين أثناء التّشهّد، وكيفيّة وضعهما، والإشارة بالسبّابة، وتحريكها. دون الكلام عن الأخير منها، وهو ما يعتقده المصلّي بتحريك للسبّابة؛ لوضوحه وعدم خفائه، مع التّقديم لكلّ فرع بكلام يوضّحه من كلام الفقهاء.

❑ الأمر الأول: موضع اليدين:

وإليه أشار الشّيخ في الرّسالة بقوله: (ويجعل يديه في تشهّده على فخذيه)، ومستندُه ما رواه مالك في الموطّأ (١٩٥) عن مسلم بن أبي مريم عن عليّ بن عبدالرّحمٰن المعاويّ، أنّه قال: رآني عبدالله بن عمر وأنا أعبث بالحصباء في الصّلاة، فلمّا انصرفت نهاني، وقال: اصنع كما كان رسول الله ﷺ يصنع! قلت: كيف كان رسول الله ﷺ يصنع؟ قال: كان إذا جلس في الصّلاة وضع كفّه اليمنى على فخذه اليمنى، وقبض أصابعه كلّها، وأشار بإصبعه الّتي تلي الإبهام، ووضع كفّه اليسرى على فخذه اليسرى، وقال هكذا كان يفعل.

قال ابن عبدالبر[١]: «وما وصف ابن عمر، من وضع كفّه اليمنى على فخذه اليمنى، وقبض أصابع يده تلك كلها إلاّ السبّابة منها، فإنّه يشير بها، ووضع كفّه اليسرى على فخذه اليسرى مفتوحةً مفروجةَ الأصابع، كلّ ذلك سنّة في الجلوس في الصّلاة، مجتمع عليها، لا خلاف علمته بين العلماء فيها، وحسبك بهذا!».

❑ الأمر الثّاني: كيفية وضع اليمنى، وعقد الأصابع:

وإليه أشار الشّيخ بقوله: (ويقبض أصابع يده اليمنى ويبسط السبّابة)، وظاهرُ كلامه أنّه لا يمدّ الإبهام، وهو موافق لقول الطِّراز[٢]: المعروفُ من المذهب قبضُ اليمنى إلاّ المسبِّحة فيبسطها، دليلُه ما في الموطّإ من فعله عليه الصّلاة والسّلام[٣]. وهذا خلاف ما أورده خليل، من بسطه السبّابة والإبهام. أمّا في التّوضيح، في شرح قول ابن الحاجب: ويعقد في التّشهّدين باليمنى شبه تسعة وعشرين، وجانبُ السبّابة ممّا يلي وجهه، فقال:

---

(١) ابن عبدالبرّ، الاستذكار (٤/٢٦١).

(٢) هو كتاب لسند بن عنّان شرح به المدوّنة، في نحو ثلاثين سفراً، وتوفّي قبل إكماله. ت: ٥٤١هـ.

(٣) ن: أبو الحسن الشّاذليّ، كفاية الطّالب الربّاني (١/٣٥٥، بحاشية العدوي).

أي يقبض الخنصر والبنصر والوسطى، ويمدّ السبّابة، ويضمّ الإبهام إليها تحتها، قاله ابن شاس. وقال ابن عبدالسلام: فما فعله في السبّابة والإبهام هو العشرون، وما فعله في الثّلاثة الأُخَر هو التّسعة. وما ذكره مخالف لما ذكره غيره، قال ابن بشير ـ أي: يقبض ـ شبه ثلاثة وثلاثين، وقال الباجي: شبه ثلاثة وخمسين، وهذا يعرف عند أهله[١].

وما ذكره عن ابن بشير مخالف لما نقله عنه ابنُ عرفة، من أنّه يقبض ثلاثة أصابع؛ وهي الوسطى، والخنصر، وما بينهما، ويبسط المسبِّحة، ويجعل جانبها ممّا يلي السّماء، ويمدّ الإبهام على الوسطى، وهو كالعاقد ثلاثة وعشرين[٢].

والذي قاله الأكثر، أنّه يضع يده على هيئة التّسعة والعشرين[٣]. وهي موافقة لما رواه مسلم (٩١٠) في صحيحه: عن عامر بن عبدالله بن الزّبير عن أبيه قال: كان رسول الله ﷺ إذا قعد يدعو، وضع يده اليمنى على فخذه اليمنى، ويده اليسرى على فخذه اليسرى، وأشار بإصبعه السبّابة، ووضع إبهامه على إصبعه الوسطى، ويلقم كفّه اليسرى ركبته».

قال النّوويّ[٤]: «وفي الرواية الأخرى (وعقد ثلاثاً وخمسين) هاتان الرّوايتان محمولتان على حالين، ففعل في وقتٍ هذا وفي وقتٍ هذا. وقد رام بعضُهم الجمع بينهما، بأن يكون المراد بقوله على إصبعه الوسطى، أي: وضعها قريباً من أسفل الوسطى، وحينئذ يكون بمعنى العقد ثلاثاً وخمسين.

قال أصحابنا: يشير عند قوله (إلا الله) من الشهادة، ويشير بمسبحة

---

(١) ن: ما نقله ابن عرفة عن أحد العلماء، واسمه ابن بندود، عن طريقة المدّ بالأصابع، في المواّق، التاج والإكليل لمختصر خليل (١/٤٤٣).
(٢) ن: الحطّاب، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل (١/٥٤٢).
(٣) ن: حاشية العدويّ على كفاية الطّالب الربّاني (١/٣٥٥).
(٤) شرح صحيح مسلم (٢/٣٥٦). والرّواية الّتي ذكرها النّوويّ رواها مسلم (٩١٢) عن ابن عمر.

اليمنى لا غير، فلو كانت مقطوعة أو عليلة لم يشر بغيرها، لا من الأصل باليمنى ولا اليسرى».

❑ الأمر الثّالث: الإشارة بالسبّابة:

وهل الإشارة التّحريك، أو هي غيره، قولان لشرّاح الرّسالة، وظاهر كلام الشّيخ المغايرة؛ لعطفه الإشارة على التحريك[١].

قال ابن ناجي[٢]: «وكثير من الأشياخ يعتقد أنّ الإشارة والتّحريك معناهما واحد، وهو باطل، إذ يمكن أن يشير ولا يحرّكها».

والإشارةُ النّصب، حتّى كأنّه يريد أن يطعن شخصاً أمامه. وهي صفة زائدة على البسط، فالبسط المدّ والإشارةُ زائدة على ذلك، وهي تتضمّن البسط، والبسط لا يتضمّنها.

❑ الأمر الرّابع: تحريك السبّابة:

وهذا الموضع هو المقصد الأهمّ في هذه المسألة، وفيه وقع الخلاف بين الفضلاء، وإليه أشار الشّيخ بقوله: (واختُلف في تحريكها). فقال ابن القاسم يُسنّ تحريكها، وهو الّذي اقتصر عليه خليل في المختصر، وقال ابن رشد: وهو السنّة. وفي سماع ابن القاسم من العتبيّة عنه التّخييرُ، وروي عنه عدم التّحريك، وهو الّذي حكاه الباجي عنه[٣].

وإذا قلنا: يحرّكها، وهو المعتمدُ، كما في حاشية العدويّ، فهل في جميع التّشهّد، أو عند النّطق بكلمة التّوحيد فقط، كما قاله يحيى بن عمر. وهل هو إلى جميع التّشهد الّذي آخره عبده ورسوله، أو إلى آخر الدعاء. قال الزّرقاني[٤]: «والّذي شاهدنا عليه علماء عصرنا تحريكها للسّلام، ولو

---

(١) ن: أبو الحسن الشّاذليّ، كفاية الطّالب الربّاني (١/٣٥٧).

(٢) ابن ناجي، شرح الرّسالة (١/١٧٥).

(٣) ن: المنتقى شرح الموطأ (١/٢٠٥).

(٤) ن: عبدالعظيم الزّرقاني، شرح الزّرقاني على مختصر سيّدي خليل (١/٢١٥).

بعد فراغ الدّعاء وانتظارِ المأموم سلامَ إمامه، وهو مقتضى التّعليل بأنّها مقمعة للشّيطان، أي: مطردة للشّيطان لتذكّره بالتّحريك ما يمنعه عن السهو، في الصلاة والشّغل عنها».

وهل يحرّكها يميناً وشمالاً، أم أعلى وأسفل قولان؛ والأوّل: هو الّذي نصّت عليه الرّسالة، ففيها (يشير بها وقد نصب حرفها إلى وجهه)، قال في كفاية الطّالب[1]: احترازاً من أن يبسطها وباطنُها إلى الأرض، وظاهرُها إلى وجهه، وبالعكس اهـ. وقال ابن الفاكهاني: وصفة تحريكها أن يشير بها شرقاً وغرباً كالمذبّة. ويشهد للثّاني ما تقدّم عن ابن القاسم، فيما رواه عن مالك، ونقلناه عن ابن أبي زيد، في بداية البحث (وظهورُهما إلى وجهه).

وقال ابن مزيّن لا يحرّكها، وهو ضعيف كما في حاشية العدويّ[2]، وإليه صار ابن العربيّ، وقال: إيّاكم والتّحريك في التّشهّد، ولا تلتفتوا لرواية العتبيّة؛ فإنّها بليّة[3]. وتعجّب التّادليّ من إنكاره، مع أنّه مصرّح به في رواية مسلم، من أنّها «مذبّة للشّيطان...»!

قلت: لم يُنكر ابن العربيّ رواية مسلم بن أبي مريم، بل ردّ التّعليل الّذي تضمّنته، وهي أنّها تدفع الشّيطان وتطرده، بل الّذي يطرده هو ذكر الله تعالى، كما قال رحمه الله[4].

والشّأن كلّه في ثبوت رواية نفي التّحريك، من حديث ابن الزبير، ولفظه: «كان يشير بالسبّابة ولا يحرّكها، ولا يجاوز بصرُه إشارته». رواه أبو داود (٩٨٩)، والنّسائي في الصّغرى (١٢٥٣).

قال الحافظ ابن حجر[5]: «وأصله في مسلم دون قوله «ولا يجاوز

---

(١) ابن ناجي م س. وقد تصحّف لفظ المِذَبّة هنا، وفي شرح الزّرقاني على خليل إلى مُدية، وهو خطأ فاحش، مخالف للرّواية. ن: ابن عبدالبرّ، الاستذكار (٤/٢٦٢).
(٢) ن: الحاشية (٢/٣٤٣).
(٣) ن: الموّاق، م س (١/٤٤٣).
(٤) ن: ابن ناجي على الرّسالة (١/١٧٥).
(٥) ن: ابن حجر، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير (٢/١٦).

بصره إشارته»، وتعقّبه الشّوكانيّ في النّيل[(١)] بأنّه «ليس في مسلم من حديث ابن الزبير إلاّ الإشارة، دون قوله ولا يحركها، وما بعده». ولهذا حكم الشّيخ الألبانيّ على لفظة «ولا يحرّكها» بالشّذوذ[(٢)].

هذا ما يتعلّق بأحكام مسألة وضعيّة اليدين في التّشهّد، أتيت على أهمّ الفروع المتعلّقة بها، فإن أصبت فمن الله وحده، وإن أخطأت فمن تقصيري، والله أعلم.

* * * *

المسألة التّاسعة:
التّسليم للانصراف من الصّلاة:

المطلب الأوّل:
في بيان المذهب:

جاء في المدوّنة[(٣)]: «أرأيت الإمامَ كيف يسلّم؟ قال: واحدةً قُبالة وجهه ويتيامن قليلاً. قال: فقلت له: فالرّجلُ في خاصّة نفسه؟ قال: واحدةً ويتيامن قليلاً. قال: ومن كان خلف الإمام، إن كان على يساره أحدٌ ردّ عليه، قال: وسلام الرّجال والنّساء من الصّلاة سواء. قال: وقال مالك: إذا كان خلف الإمام فليسلّم عن يمينه، ثم يردّ على الإمام. قال: فقلت: كيف يردّ على الإمام، أعليك السّلام، أم السّلام عليكم؟ قال: كلُّ ذلك واسعٌ، وأحبُّ إليّ السّلام عليكم. قلت: وأيُّ شيء يقول مالك، فيمن كان خلف الإمام، فسلّم رجلٌ عن يساره فيردّ عليه، أفيُسمِعه؟ قال: يسلّم سلاماً يُسمع نفسه ومن يليه، ولا يجهر ذلك الجهر».

---

(١) ن: نيل الأوطار (٣٥/٤).
(٢) ن: الألباني، صحيح وضعيف أبي داود (٩٨٩).
(٣) المدونة لسحنون (٣٦٨/١، ٣٦٩).

ومن العتبيّة[١]: «قال أشهب: رأيت مالكاً، إذا سلّم الإمام سلّم هو عن يمينه، ثمّ عن يساره، ثمّ ردّ على الإمام، وقاله ابن القاسم. قال ابن القاسم: ثمّ رجع مالك إلى أن يبدأ بالردّ على الإمام قبل يساره.

وقال الشّيخ أبو محمّد[٢]: «قال مالك: وكما تدخل في الصّلاة بتكبيرة واحدة، فكذلك تخرج منها بتسليمة واحدة. قال عنه أشهب في العتبيّة: وعلى ذلك الأمرُ في الأئمّة وغيرهم، وإنّما حَدث بتسليمتين منذ كان بنو هاشم. وقال عنه ابن القاسم: أمّا الإمام، فما أدركنا الأئمّة إلاّ على تسليمة تلقاء وجهه، ويتيامن قليلاً. قيل: فالمصلّي وحده، أيسلّم تسليمتين؟ قال: لا بأس، إذا فَصَلَ بالواحدة أن يسلّم عن يساره. ومن سمع تسليم الإمام فسلّم، ثمّ سمعه يسلّم أخرى، فليسلّم أخرى.

قال ابن حبيب: يسلّم الإمام واحدةً تلقاء وجهه، ويتيامن قليلاً، ويسلّم الفذّ تسليمتين؛ واحدةً عن يمينه، وأخرى عن يساره، والمأموم كذلك، وثالثةً ردٌّ على الإمام، يقول في ذلك كلّه: السّلام عليكم، قاله مطرّف عن مالك...

وسئل مالك عن الرّجل يسمع تسليم الإمام فيسلّم تسليمة واحدة، ثمّ يسلّم الرّجل، ثمّ يسمعه يسلّم الأخرى، قال: أرى أن يسلّم أخرى».

ومن الرّسالة: «ثمّ تقول: السّلام عليكم تسليمةً واحدةً عن يمينك، تقصد بها قُبالة وجهك، وتتيامن برأسك قليلاً، هكذا يفعل الإمامُ والرّجلُ وحده، وأمّا المأمومُ فيسلّم واحدة يتيامن بها قليلاً، ويردّ أخرى على الإمام قُبالَته؛ يشير بها إليه، ويردّ على من كان سلّم عليه على يساره، فإن لم يكن سلّم عليه أحد لم يرد على يساره شيئاً».

ومن المختصر الخليلي، في تعداد سنن الصّلاة: (ورَدُّ مقتدٍ على إمامه، ثمّ يسارِه وبه أحدٌ. وجهرٌ بتسليمة التّحليل فقط، وإن سلّم على اليسار، ثم تكلّم لم تبطُل).

---

(١) ن: العتبيّة (٤١٣/١، بشرح البيان لابن رشد).

(٢) ابن أبي زيد القيرواني، النّوادر والزّيادات النوادر (١٨٩/١).

هذه مجملُ نصوص أهل المذهب، في هذه المسألة، من مصادرها الموثوقة المعتبرة، قرّبناها لك، أخي القارئ، حتّى تكون على دراية بما قاله أئمّة المذهب المالكيّ، الّذين هم أئمّتنا وهداتنا إلى العلم والخير إن شاء الله.

الشّرح والبيان:

وقبل أن أعرض لما قاله علماء المذهب، في هذه المسألة لا بأس من التّمهيد، بذكر أقوال الأئمّة في المسألة:

قال ابن عبدالبرّ[١]: «وقد اختلف العلماء، قديماً وحديثاً في كيفيّة السّلام من الصّلاة، هل هو واحدة أو اثنتان، واختلفت الآثار في ذلك... فقال مالك وأصحابه واللّيث بن سعد يسلّم المصلّي من صلاته، نافلة كانت أو فريضة تسليمةً واحدةً: السّلام عليكم، ولا يقول ورحمة الله».

ثمّ قال[٢]: «وقال أبو حنيفة وأصحابه: يسلّم الإمام والمأموم والمنفرد تسليمتين عن يمينه، ثم عن يساره، ويقول لكلّ واحد منهما: السّلام عليكم ورحمة الله. وهو قول الثّوريّ، والأوزاعيّ، والشّافعيّ، والحسن بن صالح بن حيّ، وأحمد بن حنبل، وأبي ثور، وأبي عبيد، وداود، والطّبريّ».

فإن قيل: إنّ المالكيّة خالفوا علماء الأمصار، وهذا أدعى أن يُترك له قولُهم، لو لم يرد فيه دليل، فكيف والأدلّة في جانب الجمهور، وأدلّة المالكيّة فيه بين مرسل ومعلول[٣]، كما صرّح به كبارُ علمائهم، مثل ابن عبدالبرّ، والباجي، وابن العربيّ؟

قيل: لا تعدو أن تكون هذه مجرّد شبهة، والأمصار الّتي عُرفت

---

(١) الاستذكار (٤/٢٨٨، ٢٨٩).
(٢) م س (٤/٢٩٨).
(٣) ن: ابن عبدالبرّ، الاستذكار (٤/٢٩١)، الباجي، المنتقى (١/٢١١)، ونقله الحطّاب عن ابن العربي.

بالفقه، بتدوينه وقيام سوقه أربعةٌ؛ المدينة، ومكّة، والكوفة، والشّام. ولا خلاف بين العلماء، أنّ المدينة كانت أكثر الأربعة قياماً بالعلم «لأنّها دار الهجرة، وبها استقرّ الشّرع، وقبض الرّسول، وأقامت الخلفاءُ بعده الصّلواتِ في الجُمَع، على ما كانت تُقام يوم وفاته، واتّصل بذلك عملُ الخلف عن السّلف»(١). وكانت مكّة والشّام، في الأعمّ الأغلب تابعتين لها، وكان علماء مكّة تابعين لعلماء المدينة، كما هو الشّأن بين مالك وابن عيينة، وكان يقال قبل ظهور المذاهب الفقهيّة الأربعة، فقه أهل الحديث، إشارة إلى هذه الأقاليم الثّلاثة؛ المدينة، ومكّة والشّام، وفقه أهل الرّأي إشارة إلى أهل الكوفة. ثمّ ورث هذا الفقه المدني مالكٌ، وكان من أهمّ أصوله، الّتي تميّز بها مذهبُه عن بقيّة المذاهب الفقهيّة الأخرى، اعتمادُ العمل المنتشر في المدينة، وترجيحُه على الحديث الّذي لم يُعمل به فيها، وكان هذا عنده بمثابة تفضيل أهل المدينة لأحد العملين على الآخر، ولا يكون ذلك إلاّ لكونه آخر عمليه ﷺ، أو أكثر الّذي كان يَعمل، وتأكّد ذلك بعمل خلفائه، ومحافظةِ الأئمّة عليه من بعده. ولهذا لمّا اعتُرض على مالك، في هذه المسألة قال، كما رواه عنه أشهب: «وعلى ذلك الأمرُ في الأئمّة وغيرهم، وإنّما حَدث بتسليمتين منذ كان بنو هاشم». ويقصد ببني هاشم أمراءَ الدّولة العبّاسيّة، فقد كان هذا الاسم يطلق، على السّواء بينهم وبين أبناء عمومتهم من العلويّين، وكانوا يداً واحدة ضدّ بني أميّة، ثمّ اختصّ بنو العبّاس باسم العبّاسيّين، كما اختصّ أبناء عليّ باسم الهاشميّين، وكان بداية دولة بني العبّاس سنة **١٣٢** كما هو معلوم في كتب التّاريخ(٢). ولمّا أضاف مالك الحَدَث لبني هاشم، دلّ على أنّ العمل القديم عندهم هو الاكتفاء بتسليمة واحدة. وبه يؤوّل، إن شاء الله ما رواه الإمام مسلم في صحيحه **(٩١٤)** قال: حدّثنا زهير بن حرب حدّثنا يحيى بن سعيد عن شعبة عن الحَكَم ومنصور عن مجاهد عن أبي معمر: أنّ أميراً كان بمكّة يسلّم تسليمتين،

---

(١) الكلام لسند بن عنّان، نقله الحطّاب في مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (٥٣١/١).

(٢) ن: ابن الأثير، الكامل في التّاريخ، حوادث سنة ١٣٢هـ.

فقال عبدالله: أنّى عَلِقَها؟ قال الحكم في حديثه: إنّ رسول الله ﷺ كان يفعله.

قال السّيوطيّ[١]: علقها بفتح العين وكسر اللام، أي: من أين حصل هذه السنّة وظفر بها؟

تحرير مذهب المالكيّة في التّسليم:

لا يخلو حالُ المصلّي من أحدِ ثلاثِ صور؛ إمّا أن يكون إماماً، أو يكون مأموماً، أو يكون فذًّا. فإن كان إماماً، فلم يختلف قولُ مالك، أنّه يسلّم تسليمةً واحدةً، قبالة وجهه، يتيامن بها قليلاً، قائلاً السّلام عليكم فقط. وهذا القول هو نصّ المدوّنة، وروي عنه خارج المدوّنة.

أمّا إن كان فذًّا، فقد اختلفت الرّواية فيه عن مالك، فرُوي عنه أنّه كالإمام، يكتفي بتسليمة واحدة، وهو قوله في المدوّنة، ومنصوص الرّسالة، وهو الّذي رواه أشهب عنه. ورِوي أنّه يسلّم تسليمتين، ورواه عنه ابن القاسم خارج المدوّنة. وقال ابن رشد[٢]: إنّ هذا القول قائم في المدوّنة، ورواه مطرّف عنه في الواضحة، وهو اختيار ابن حبيب. قال صاحب الطّراز[٣]: وبهذا كان يأخذ مالك في خاصّة نفسه[٤].

أمّا المأموم، فالّذي شهّره خليل، ونصّت عليه الرّسالة، أن يسلّم

---

(١) الدّيباج على صحيح مسلم بن الحجّاج (٢/٢٤٨).
(٢) ن: البيان (١/٤١٤).
(٣) ن: مواهب الجليل (١/٥٣١).
(٤) وله مثل ذلك في رفع اليدين، عند الرّكوع والرّفع منه، حكاه عنه ابن وهب. قال مالك: أكره أن أحمل الجاهلَ على ذلك، فيقول: إنّه من فرض الصّلاة. ذكره ابن رشد في البيان (١/٤١٣). وهذا فقه دقيق ونظر سديد بعيد. وليس على المالكيّ أو غيره الّذي يجد حرجاً، في مخالفة ما يراه سنّة، أن يجمع بين موافقة العامّة؛ حفاظاً على سلامة الفهم، وأن يفعل ذلك في خاصّة نفسه في البيت، فيكون جامعاً بين مصلحتين، ويكون هذا الإمام قدوته في ذلك.

ثلاثاً، واحدةً يتحلّل بها، والثّانيةُ يردّ بها على إمامه، والثّالثةُ يردّ بها على من بجانبه الأيسر إن وجد.

ويقابل المشهورَ أقوال ثلاثة، ذكرها الحطّاب، وهي:

الأوّل: يسلّم تسليمتين؛ الأولى على يمينه للخروج من الصّلاة، والثّانية على الإمام، وهو رواية عن مالك، كما يُفهم من كلام ابن رشد، في رسم شكّ من سماع ابن القاسم من كتاب الصّلاة.

الثاني: يسلّم ثلاث تسليمات، لكنّه يبدأ بالردّ على اليسار قبل الردّ على الإمام، وهذا القول رواية أشهب عن مالك.

الثّالث: إنّه مخيّر في ذلك، حكاه القاضي عبدالوهاب في شرح الرّسالة روايةً[١].

قلت: والموضع الّذي أحال عليه، هو قول ابن رشد في البيان[٢]: «اختلف قول مالك في سلام المأموم والفذّ، فكان يقول إنّهما يسلّمان تسليمتين، ثمّ يردّ المأموم منهما على الإمام، ثمّ رجع إلى أنّهما يسلّمان تسليمةً واحدةً، ثمّ يردّ المأموم منهما على الإمام، والقولان قائمان في المدوّنة». ويفهم منه في حقّ المأموم، أنّه يسلّم تسليمتين، واحدة للتّحلل من الصّلاة، والأخرى يردّ بها على الإمام، وهو الّذي ذكره في المدوّنة. لكن هذه الرّواية هل ترجع إلى الرّواية الأولى، في سلام المأموم ثلاث مرّات، إن وجد على يساره أحدٌ، هذا هو الّذي يظهر من تأمّل عبارة المدوّنة، فكأنّ مالكاً أجاب في حالة وجود الإمام فقط، ثمّ أجاب في حالة وجود أحد على يسار المأموم، لكن لمّا كان القولان محتملين، عبّر عنهما ابن رشد بأنّهما قائمان في المدوّنة، لكن قيامه في حقّ الفذّ قويّ، أمّا في حقّ المأموم فدونه في القوّة، ولهذا تحفّظ منه الحطّاب، وقال كما يفهم من كلام ابن رشد.

---

(١) ن: الحطّاب، مواهب الجليل (٥٢٦/٤، ٥٢٧).
(٢) ن: (٢٦٦/١، بشرح البيان).

أمّا قول القاضي عبدالوهاب، فمقصوده أنّه مخيّر بين أن يسلّم تسليمتين، أو ثلاث تسليمات، وإن كان يفهم من كلامه، كما نقله الباجي في المنتقى(١)، أنّه يختار القول بالتّسليمتين، الثّانيةُ منهما للردّ على الإمام، لكنّه جوّز أن يُفرد الّذي على جانب المأموم بسلام.

* * * *

المطلب الثّاني:
في بيان الأدلّة

استدلّ المالكيّة على اكتفاء الإمام بتسليمة واحدة بالعمل المستمرّ في المدينة، وبظواهر الأحاديث الّتي لم تُذكر فيها التّسليمتان، حملاً لها على ما جرى به العمل في المدينة.

قال ابن عبدالبرّ(٢): «والعملُ المشهورُ بالمدينة التّسليمةُ الواحدةُ، وهو عملٌ قد توارثه أهلُ المدينة كابراً عن كابر، ومثلُه يصحّ فيه الاحتجاجُ بالعمل في كلّ بلد؛ لأنّه لا يخفى، لوقوعه في كلّ يوم مراراً». وقال(٣): «وأمّا اللّيث بن سعد: أدركت الأئمّة والنّاس يسلّمون تسليمةً واحدةً: السّلام عليكم». وقد تقدّم عن مالك، فيما نقله الشّيخ ابن أبي زيد عن العتبيّة: «وعلى ذلك الأمرُ في الأئمّة وغيرهم، وإنّما حَدث بتسليمتين منذ كان بنو هاشم». وقال: «قد روي من مرسل الحسين(٤): أنّ النّبيّ عليه السّلام وأبا بكر وعمر، كانوا يسلّمون تسليمةً واحدةً، ذكره وكيع عن الرّبيع عن الحسن. وروي عن عثمان وعليّ وابن عمر وابن أبي أوفى وأنس وأبي وائل شقيق بن سلمة ويحيى بن وثاب وعمر بن عبدالعزيز والحسن وابن سيرين

---

(١) ن: الباجي، المنتقى شرح الموطّأ (٢١١/١).
(٢) الاستذكار (٢٩٦/٤).
(٣) م س (٢٩١/٤).
(٤) هكذا في الاستذكار، والصّواب الحسن، أي: البصري، وكذلك رواه ابن أبي شيبة عنه (٢٣٤/١).

وأبي العالية وأبي رجاء وسويد بن غفلة وقيس بن أبي حازم وابن أبي ليلى وسعيد بن جبير: أنّهم كانوا يسلّمون تسليمةً واحدةً». ونقله ابن أبي شيبة في المصنّف عن جماعة من السّلف. (وذكره ابن أبي شيبة عن جماعة من السّلف)[١].

وهو حكم الفذّ أيضاً، باعتبار أنّ الإمام في حكم المنفرد، إلاّ أنّ مالكاً خفّف له أن يسلّم مرّتين، وكان يفعله في خاصّة نفسه.

أمّا المأموم، فدليل المشهور ما رواه مالك في الموطّإ عن ابن عمر رضي الله عنه، ورواه جرير بن حازم، عن نافع، عن ابن عمر أنّه كان إذا سلّم الإمام قال: السلام عليكم، لم يزد عليها، إلاّ أن يسلّم أحد عن يمينه وشماله يردّ عليه، في مصنّف حماد بن سلمة[٢].

وهذا يحتمل أن يقال فيه: إنّ فعل ابن عمر له دليل على أنّه ممّا نقله عن رسول الله ﷺ، لشدّة حرصه على التزام المأثور. ويحتمل أن يقال: إنّه ممّا لا مجال للرّأي فيه. ويحتمل أنّ مالكاً تابع فيه قول الصّحابي، في أمر لم يرد فيه نهيٌ. ولم ينفرد مالكٌ به، بل تابع فيه إماماً، وهو سعيد بن المسيّب، وهو اختيار اللّيث بن سعد أيضاً.

أمّا من جهة الرّواية، فلم يرد في التّسليمة الثّالثة حديث مرفوع، وبالغ أبو بكر ابن العربيّ في إنكارها، فقال: «والتّسليمة الثّالثة احذروها، فإنّها بدعة لم تثبت عن النّبيّ ﷺ ولا عن الصحابة، وحديثُ عائشة معلولٌ». ذكره الحطّاب، وأحال فيه على كتابه المسالك[٣]، ولم أقف عليه.

---

(١) ن: المصنّف (١/٢٣٤).

(٢) ن: ابن بطّال المالكي، شرح البخاري (٤/٥٧).

(٣) كتاب المسالك شرح موطّإ مالك، حقّقه أستاذنا الدّكتور محمّد الحسين السّليماني، بالاشتراك مع الدّكتورة عائشة السّليماني، ونالا به درجة الدّكتوراه في الرّباط، سنة ٢٠٠٠م. ثمّ طبعته دار الغرب الإسلاميّ مؤخّراً.

أمّا حديث عائشة فلعلّه يقصد حديثها «أنّه كان يسلّم تسليمةً واحدةً»، قال ابن عبدالبرّ[١]: لم يرفعه إلاّ زهير بن محمّد وحده عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، وهو ضعيف عند الجميع، كثير الخطأ لا يحتجّ به.

وأغرب منه ما قاله عبدالرّحمٰن بن مهدي[٢]، فيما رواه عنه محمّد بن عبدالحكم: أحاديث التّسليمتين لا أصل لها. وابن مهدي وابن عبدالحكم إمامان؛ أحدهما: في الحديث، والآخر: في الفقه، لكن أحاديث التّسليمتين رويت من طرق كثيرة، لا مجال لدفعها، فالله أعلم.

هذا ما تمسّ إليه الحاجة من هذه المسألة، ولها فروع متعلّقة بها، مثل كيفيّة سلام المسبوق، وانصراف من على يساره، وهل يسلّم المأموم على رأس الأولى، أو ينتظر حتّى يفرغ إمامه من التّسليمة الثّانية، إن كان ممّن يعتقدهما، أعرضنا عن ذكرها لملال الطّول.

ونختم هذه المسألة بما قاله شيخ المفسّرين، وأحد أصحاب المذاهب الفقهيّة الّتي انقرض أتباعها، الإمام ابن جرير الطّبري رحمه الله، حيث قال[٣]: «القول في ذلك عندنا، أن يقال: كلا الخبرين الواردين عن الرسول، أنّه كان يسلّم واحدة، وأنّه كان يسلّم تسليمتين صحيح، وأنّه من الأمر الّذي كان يفعل هذا مرّةً وهذا مرّةً، مُعلمٌ ذلك أمّتَه أنّهم مخيّرون في العمل بأيّ ذلك شاؤوا، كرفعه عليه السّلام يديه في الرّكوع، وإذا رفع رأسه منه، وتركِه ذلك مرّةً أخرى، وكجلوسه في الصّلاة على قدمه اليسرى، ونصبه اليمنى فيها مرّةً، وإفضائه بإليته إلى الأرض، وإدخاله قدمه اليسرى تحت فخذه اليمنى مرّةً، في أشباه لهذا كثيرة».

* * * *

(١) ن: الاستذكار (٤/٢٩٣، ٢٩٤).
(٢) ن: ابن بطّال، شرح البخاريّ (٤/٥٧).
(٣) م س (٤/٥٦).

المسألة العاشرة:
تحيّة المسجد في أوقات الكراهة

وقبل البدء في تفاصيل المسألة، لا بدّ من التّمهيد لها، بتحديد أوقات الكراهة، ومعنى تحيّة المسجد.

أمّا تحيّةُ المسجد، فهي الرّكعتان اللّتان يصلّيهما الدّاخلُ إلى المسجد. وهل تتعيّن بالدّخول، حتّى لو كان مارًّا، فلا بُدّ له من الرّكوع، أو إذا أراد أن يجلس؟ خلافٌ، وذهب الإمام مالك إلى الثّاني، فقد قال ابن القاسم في المدوّنة: «فأمّا إن دخل مجتازاً لحاجته، فكان لا يرى بأساً أن يمرّ في المسجد ولا يركع»[(١)].

ولم أقف على دليل شرعيّ بتسميتها تحيّة المسجد، اللّهم إلاّ أن يكون مأخوذاً من حديث: «تحيّة البيت الطّواف»، وهو حديث لا أصل له[(٢)]، بل يُخشى أن يكون هذا مأخوذاً من ذاك؛ لأنّ التّسمية بذلك قديمة وردت في كتب الحديث، مثل مصنّف عبدالرزّاق، فقد جاء فيه[(٣)]: «مسألة في ركعتي تحيّة المسجد، إذا صعد الإمام للخطبة». وأنكر بعض المتفقّهين أن يقال: تحيّةَ المسجد، وتُعُقِّب بورود مثل ذلك وجريانه على ألسنة الفقهاء، قديماً وحديثاً[(٤)]. ويمكن أن يكون تسميتُها بذلك مأخوذة من حديث: «**أعطوا المساجد حقّها!**». قالوا: وما حقُّها؟ قال: «**ركعتين قبل أن تجلس**»[(٥)]. وتحيّة التّعظيم هي الرّكوع، كما فعل الملائكةُ مع آدم عليهم

---

(١) المدوّنة (٩٩/١) صلاة النّافلة، من كتاب الصّلاة الأوّل.

(٢) قال الزّيلعي: غريب جدًا، وقال الحافظ ابن حجر: لم أجده، وقال الألباني: لا أعلم له أصلاً. ن: سلسلة الأحاديث الضّعيفة (١٠١٢).

(٣) (٤٢٥/٨).

(٤) ن: العجلوني، كشف الخفا ومزيل الإلباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة النّاس (٢٩٩/١).

(٥) ن: ابن حجر، الفتح (٥٣٨/١). وركعتين مجرور بمضاف محذوف للعلم به، وهو صلاة، والله أعلم.

السّلام، وكما فعل آل يوسف معه عليه وعلى أبيه السّلام، وكما يُفعل مع الملوك إذا دُخِل عليهم في عروشهم، فالمساجد بيوت الله أحقُّ أن يُفعل لها ذلك؛ تعظيماً لله تعالى.

أمّا أوقاتُ الكراهة، فهي الأوقاتُ الّتي ورد النّهيُ الشّرعيّ بالصّلاة فيها، وذلك بالنّسبة للأوقات الأصليّة، فتخرج الصّلاةُ عند الإقامة، أو بعد دخول وقت المغرب وقبل الصّلاة عند المالكيّة في الأخيرة. وأجيب بأنّ الكراهة المضافة إلى الأوقات، هنا محمولة على الكراهة التّحريميّة، أمّا النّهيُ عن الصّلاة في الأوقات المذكورة بعدها، فهي محمولة على الكراهة التّنزيهيّة[1].

ومجموع هذه الأوقات خمسة عند الشّافعيّة، وأربعة عند المالكيّة باستثناء الأخير منها، وهي: بعد الفجر حتّى تطلع الشّمسُ، وعند طلوعها قدر رمح، وبعد العصر حتّى تغرب الشّمسُ، وعند الغروب، وعند الاستواء وقت الظّهيرة. والأحاديث بذلك مشتهرة في كتب السّنن والفقه، لا يخلو مصنّف من التّعرّض لها، وسأورد هاهنا، ما ذكره الإمام مالك رحمه الله في موطّئه.

قال مالك رحمه الله: النّهي عن الصّلاة بعد الصّبح وبعد العصر.

(٥١٣) عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن عبدالله الصُّنابحيّ[2] أنّ رسول الله ﷺ قال: «**إنّ الشّمس تطلُع ومعها قرنُ الشّيطان، فإذا ارتفعت فارقها، ثمّ إذا استوت قارنها، فإذا زالت فارقها، فإذا دنت للغروب قارنها، فإذا غربت فارقها**»، ونهى رسول الله ﷺ عن الصّلاة في تلك الأوقات.

و**(٥١٤)** عن هشام بن عروة عن أبيه أنّه قال: كان رسول الله ﷺ

---

(١) ن: زكريّا الأنصاريّ، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (٢/٢١٩).

(٢) وقع خلاف في هذا الموضع يتعلّق بالصُّنابحيّ؛ هل هو تابعيّ أو صحابيّ، وهل هو شخصٌ واحد، أم هم جماعة؟ وقد توسّع الشّيخ أحمد شاكر في تحقيق ذلك، في تعليقه على رسالة الشّافعيّ رحمه الله، ورجّح أنّ اسمه عبدالله، كما رواه الأكثرون عن مالك، وأنّه صحابيّ. ن: أحمد شاكر، الرّسالة (ص٣١٧ ـ ٣٢٠).

يقول: «**إذا بدا حاجبُ الشّمس، فأخِّروا الصّلاة حتّى تبرز، وإذا غاب حاجب الشّمس، فأخِّروا الصّلاة حتّى تغيب**».

و(٥١٥) عن العلاء بن عبدالرّحمٰن قال: دخلنا على أنس بن مالك بعد الظّهر، فقام يُصلّي العصر، فلمّا فرغ من صلاته، ذكّرناه تعجيل الصّلاة، أو ذكرها، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**تلك صلاة المنافقين، تلك صلاة المنافقين، تلك صلاة المنافقين، يجلس أحدُهم حتّى إذا اصفرّت الشّمسُ، وكانت بين قرنَي الشّيطان، أو على قرن الشّيطان، قام فنقرها أربعاً، لا يذكر الله فيها إلاّ قليلاً**».

و(٥١٦) عن نافع عن عبدالله بن عمر، أنّ رسول الله ﷺ قال: «**لا يتحرَّ أحدُكم، فيصلّي عند طلوع الشّمس، ولا عند غروبها**».

و(٥١٧) عن محمّد بن يحيى بن حبّان عن الأعرج عن أبي هريرة أنّ رسول الله صلّى الله تعالى عليه وعلى آله وسلّم نهى عن الصّلاة بعد العصر حتّى تغرُب الشّمسُ، وعن الصّلاة بعد الصّبح حتّى تطلُع الشّمسُ.

و(٥١٨) عن عبدالله بن دينار عن عبدالله بن عمر، أنّ عمر بن الخطّاب كان يقول: لا تَحرَّوْا بصلاتكم طلوع الشّمس ولا غروبها، فإنّ الشّيطان يطلع قرناه مع طلوع الشّمس، ويغرُبان مع غروبها، وكان يضرب النّاس على تلك الصّلاة.

و(٥١٩) عن ابن شهاب عن السّائب بن يزيد أنّه رأى عمر بن الخطّاب يضرب المُنْكَدِر بعد العصر.

فقد دلّت هذه الآثارُ، على أنّ أوقات النّهي هي: وقت طلوع الشّمس، ووقت استوائها عند الظّهيرة، ووقت الغروب، وبعد الصّبح حتّى تطلع، وبعد العصر حتّى تغرُب. وقال مالك بجميع أوقات النّهي، ما عدا الاستواء عند الظّهيرة، فقد قال في المدوّنة[1]: «لا أكره الصّلاة نصف النّهار؛ إذا استوت الشّمسُ في وسط السّماء، لا في يوم جمعة، ولا في

---

(١) (١٠٧/١) جامع الصّلاة، من كتاب الصّلاة الأوّل.

غيره. قال: ولا أعرف هذا النّهي، قال: وما أدركت أهل الفضل والعبّاد إلاّ وهم يُهَجِّرون ويُصلّون في نصف النّهار، في تلك السّاعة، ما يتّقون شيئاً في تلك السّاعة»، وهذا يدلّ على أنّه خصّ هذا الوقت بالعمل المستمرّ في المدينة. أمّا ابن عبدالبرّ، فقد ذهب إلى أنّ قوله هذا، يدلّ على أنّ حديث زيد بن أسلم لم يصحّ عنده؛ لأنّه مرسَل، مع أنّ مالكاً يوجب العمل بالمراسيل، لكنّه استدرك ذلك بأنّ مالكاً مال إلى حديث ثعلبة بن أبي مالك القُرَظي، أنّهم كانوا في زمن عمر بن الخطّاب يصلّون يوم الجمعة، حتّى يخرج عمر بن الخطّاب(١)، ومعلوم أنّ خروج عمر كان بعد الزّوال، فدلّ على أنّهم كانوا يصلّون وقت الاستواء.

وقد استثنى الشّافعيّ رحمه الله الجمعة من النّهي وقت الاستواء، لهذا العمل، وترك النّهي على عمومه في سائر الأيّام، أمّا مالك فقد خصّ بهذا الأثر وقت الاستواء في الجمعة وغيرها؛ لأنّ ما جاز للشّيء جاز لغيره(٢).

وقد غلب على هذه الأوقات اسمُ الكراهة دون التّحريم، إمّا للاختلاف في حكم الصّلاة فيها بين الحرمة والكراهة، وإمّا على الاصطلاح القديم، في إطلاق الكراهة على الحرام، وإمّا خوفاً من الوعيد الّذي في قوله تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يَنْهَىٰ ۝٩ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰٓ ۝١٠﴾ [العلق: ٩، ١٠] إلى آخر السّورة، فتحاشى العلماء إطلاق التّحريم المفيد للامتناع الكليّ، وعبّروا بالكراهة للدّلالة على كراهة مباشرة الصّلاة فيها. وقد ذكر عبدالرزّاق(٣) ما يشبه هذا عن أمير المؤمنين عليّ رضيَ الله عنه، فعن العلاء بن زيد قال: خرج عليٌّ يوم عيد، فوجد النّاس يُصلّون قبل خروجه، فقيل له: لو نهيتهم، فقال: ما أنا بالّذي أنهى عبداً إن صلّى، ولكن سأخبركم بما شهدنا، أو قال: بما حضرنا.

* * * *

---

(١) وهو الأثر الّذي أورده سحنون في المدوّنة (١/١٤٨).

(٢) ن: ابن عبدالبرّ، الاستذكار (١/٣٦٧ ـ ٣٧١).

(٣) (٣/٢٧٢، ٢٧٣).

المطلب الأوّل:
في بيان مذهب المالكيّة

جاء في المدوّنة[(١)]: «قال: وقال مالك: لا أحبّ لأحد أن يقرأ سجدة إلاّ سجدها، في صلاة أو في غيرها، وإن كان في غير إبّان صلاة، أو على غير وضوء، لم أحبَّ له أن يقرأها، وليتعَدَّها إذا قرأها. قال: فقلت له: فإن قرأها بعد العصر، أو بعد الصّبح أيسجدها؟ قال: إن قرأها بعد العصر، والشّمسُ بيضاء نقيّة لم يدخلها صُفرةٌ، رأيت أن يسجدها، وإن دخلتها صُفرةٌ، لم أر أن يسجدها، وإن قرأها بعد الصّبح ولم يُسفر، فأرى أن يسجدها، فإن أسفر فلا أرى أن يسجدها. ثمّ قال: ألا ترى أنّ الجنائز يُصَلّى عليها ما لم تتغيّر الشّمس، أو تُسفر بعد صلاة الصّبح، وكذلك السّجدةُ عندي. قال مالك: لا بأس أن يقرأ الرّجلُ السّجدة بعد الصّبح ما لم يُسفر، وبعد العصر ما لم تتغيّر الشّمسُ، ويسجدها، فإذا أسفر أو تغيّرت الشّمسُ، فأكره له أن يقرأها، فإن قرأها إذا أسفر، وإذا اصفرّت الشّمس، لم يسجدها».

وقال فيها[(٢)]: «لا بأس بالصّلاة على الجنازة بعد العصر ما لم تصفرَّ الشّمسُ، فإذا اصفرّت الشّمسُ فلا يُصلَّى على الجنازة، إلاّ أن يكونوا يخافون عليه، فيُصلَّى عليها. قال: فقلت لمالك: يا أبا عبدالله، أرأيت إن غابت الشّمسُ، بأيّ ذلك يبدأون، أبالمكتوبة، أم بالجنازة؟ قال: أيَّ ذلك فعلوا فحسن. قال: وقال مالك: لا بأس بالصّلاة على الجنازة بعد الصّبح ما لم يُسفر، فإذا أسفر فلا يُصلَّى عليها، إلاّ أن يخافوا عليها، فلا بأس إن خافوا عليها، أن يُصلّوا عليها بعد الإسفار».

ومن العتبيّة[(٣)]: «وسئل عن الرّجل يصلّي العصر لنفسه، ثمّ ينسى أنّه

---

(١) (١/١١٠) ما جاء في سجود القرآن، من كتاب الصّلاة الثّاني.
(٢) (١/١٩٠) في الصّلاة على الجنازة بعد الصّبح وبعد العصر، من كتاب الصّلاة الثّاني.
(٣) (١/٣٠٨، بشرح البيان) من كتاب أوّله يسلف في المتاع والحيوان، كتاب الصّلاة الأوّل.

صلّى، فيقوم يصلّي الثّانية، فيركع ركعتين، ثمّ يذكر أنّه قد صلّى. قال: أرى أن يضمّ إليها أخرى، فقلت: يا أبا عبدالله، أتكون صلاة بعد العصر؟ فقال: قد كان المنكدر يصلّي، وقد كان عمر ينهاه عن ذلك، وقد جاء فيها بعضُ ما جاء، فالشّيء إذا كان صاحبه لا يريد به خلاف السنّة، وإنّما يفعله على غير خلاف السنّة، رأيت أن يفعل ذلك للّذي جاء فيه من الرّخصة، وإنّما كُره من ذلك ما كان صاحبه يتعمّد به خلاف الحقّ».

ومن النّوادر للشّيخ أبي محمّد[١]: «ومن المجموعة، قال أشهب: وللرّجل أن يصلّي النّوافل في أيّ ساعة شاء، من ليل أو نهار إلاّ ساعتين؛ إذا صلّى الصّبح إلى أن ترتفع الشّمسُ، وبعد العصر إلى أن تغرب، وأمّا الصّلاة نصف النّهار إلى أن تزول الشّمسُ، فلا أرى بذلك بأساً، والّذي ثبت وتتابعت به الآثار عن النّبي ﷺ النّهيُ عن الصّلاة عند طلوع الشّمس، وعند غروبها، وبعد العصر حتّى تغرب الشّمس، وبعد الصّبح حتّى تطلع الشّمسُ. وقال ابن القاسم عن مالك: سئل عن الصّلاة نصف النّهار، وقال: لم يزل من عمل النّاس، والعُبّادُ عندنا يُهَجّرون فيصلّون بذلك في الجمعة وغيرها، وما أدركت النّاس إلاّ على ذلك. ومن الموطّإ، روى مالك أنّ عمر بن الخطّاب كان يتنفّل بالهاجرة. قال ابن القاسم عن مالك، أنّه قال: بعضُ الشّيوخ كان يركع عند النّداء للمغرب، يريد إنكاراً لما فعل».

ومنها[٢]: «من المجموعة، قال ابن وهب عن مالك: إذا حضرت الجنازة قبل المغرب، فليُصلّوا عليها بعد المغرب أصوبُ، فإن صلّوا قبل المغرب، فلا بأس بذلك. قال عنه ابن وهب، في سماعه: لا يُصلّى عليها عند غروب الشّمس حتّى تغرُب، إلاّ أن يُخاف عليها. وكذلك في المختصر، قال عنه عليّ: ولا بأس بالصّلاة عليها في اللّيل، ولا يُصلّى عليها إلاّ في وقت صلاة. قال أشهب: وإذا حضرت قبل صلاة المغرب فليبدأوا بالمكتوبة؛ لأنّها أوجب، ووقتها ضيّق، فأمّا الظّهر والعشاء، فليبدأوا

---

(١) (٥٢٨/١).
(٢) (٦٢٤/١، ٦٢٥).

بما شاؤوا، إلاّ أن يخافوا على الجنازة فساداً، أو فوات الصّلاة فليبدأوا بما يُخاف عليه. وأمّا العصر والصّبح، فأحبُّ إليّ أن يبدأوا بالجنازة، إلاّ أن يُخاف على الصّلاة، فيبدأوا بها، وإن صلَّوْا عليها عند طلوع الشّمس، أو عند غروبها، فلا إعادة عليهم».

ومنها[1]: «قال في المختصر: عندما تهمّ الشّمسُ أن تطلع، وعندما تهمّ أن تغرُب، ويصفرّ أثرُها بالأرض، فلا يُصلّى عليها، إلاّ أن يُخاف عليها. قال أشهب: لا أكره الصّلاة عليها نصف النّهار، كما لا أكره التّنفّل عن الصّلاة حينئذ، وثبت النّهي عند طلوع الشّمس، وعند غروبها».

ومن الرّسالة، في سياق الكلام على سجود التّلاوة: «ويسجدها من قرأها بعد الصّبح ما لم يُسفِر، وبعد العصر ما لم تصفرَّ الشّمسُ».

ومن مختصر العلاّمة خليل: «ومُنِع نفلٌ وقت طلوع شمس وغروبها، وخطبة جمعة. وكُرِه بعد فجر، وفرض عصر، إلى أن ترتفع قِيْدَ رمح، وتُصلَّى المغربُ إلاّ ركعتي الفجر، والوِردُ قبل الفرض لنائم عنه، وجنازة، وسجود تلاوة قبل إسفار واصفرار، وقطع مُحْرِم بوقت نهي».

هذه أهمّ النّصوص الواردة، في النّهي عن الصّلاة غير المفروضة في أوقات الكراهة، وعليها مدارُ كلام الفقهاء المالكيّة؛ بياناً وتفسيراً، وتفصيلاً وتقريراً.

الشّرح والبيان:

وقد تضمّنت هذه النّصوصُ بيان الأوقات المنهيّ عن الصّلاة فيها، وبيّن الفقهاء المالكيّة، من خلالها أنّ أوقات النّهي على نوعين، أوقات كراهة وأوقات تحريم. قال الشيخ زرّوق في شرح الإرشاد: والأوقات المنهيّ عن الصّلاة فيها ثلاثة ممنوعة وثلاثة مكروهة، والممنوعة عند طلوع الشّمس حمراءَ إلى بياضها، وعند غروبها صفراء إلى ذهابها، وعند خروج

(١) م س (٦٢٥/١).

الإمام إلى خطبة الجمعة على الأصحّ، وقيل: إلاّ التحيّة إلى انقضاء الصلاة[١]. وقال خليل: حكى ابن بشير الإجماع على تحريم إيقاعها، عند الطّلوع وعند الغروب[٢]. وقال الخرشيّ: يحرم إيقاع النّفل المدخول عند ثلاثة أوقات إجماعاً، ثمّ ذكر ما قاله الشّيخ زرّوق، إلاّ أنّه قال: ولا مفهوم لقوله (عند خطبة جمعة)، بل وقت جلوسه، وكذلك عند صعوده للمنبر[٣].

أمّا أوقاتُ الكراهة، فهي بعد طلوع الفجر الصادق، وبعد أداء فرض العصر. وتمتدّ كراهةُ النّفل، بعد الفجر إلى أن يطلع حاجبُ الشّمس، فيحرم إلى أن يتكامل جميعُ قرصها، فتعود الكراهة، إلى أن ترتفع عن الأفق قِيدَ رمح طويل من أرماح القنا. وتمتدّ كراهة النّفل، بعد أداء العصر إلى غروب طرف الشّمس، فيحرُم إلى استتار جميعها، فتعود الكراهةُ إلى أن تُصلَّى المغربُ. وخفّف مالك، كما في نصّ العتبيّة، أن يشفع من ذكر بعد ركعة من صلاة العصر أنّه صلاّها؛ لأنّه لم يتعمّد نفلاً بعد العصر، ولأنّ النّهي ليس لذات الوقت، بل إمّا حماية التّطرّق إلى الصّلاة وقت الطّلوع والغروب، أو حقًّا للفرضين؛ ليكون ما بعدهما مشغولاً بما يتبعهما من دعاء ونحوه، على قولين حكاهما المازريّ وابن رشد[٤].

بقي أن يقال: ما الفرقُ بين جواز صلاة الجنازة، على القول بسنيّتها، وسجدة التّلاوة إلى غاية الإسفار أو الاصفرار، ومنعه في مطلق النّافلة؟ والجوابُ، أنّ هذا التّفريق على القول المشهور عن مالك، وهناك قولان آخران؛ أحدهما: المنعُ فيهما مطلقاً، قياساً على سائر النّوافل، وهو ظاهر ما في الموطّإ، والثّاني: الجواز في الصّبح فقط، وهو لابن حبيب[٥].

أمّا دليلُ القول المشهور، فهو في حقّ الجنازة إجماع، ذكره

---

(١) ن: الحطّاب، مواهب الجليل (٤١٦/١).
(٢) ن: م س.
(٣) ن: شرح مختصر خليل (٨٠/٣).
(٤) الخرشي، م س (٨١/٣)، الحطّاب، م س (٤١٧/١).
(٥) ن: الحطّاب، م س (٤١٨/١).

ابن عبدالبرّ[(١)]، مع ما ورد في ذلك من الآثار، عن ابن عمر وأبي هريرة وابن عبّاس[(٢)]. وهذا يدلّ على أنّها مستثناة من عموم النّهي، وهذا على القول المشهور بسنيّتها. أمّا إذا فرّعنا على القول بوجوبها وجوباً كفائيًّا، فإنّه لا يتماشى مع القول بجواز صلاة الفرائض مطلقاً في أوقات الكراهة، كما هو رأي جمهور العلماء، خلافاً للحنفيّة في تعميم النّهي لجميع الصّلوات، ما عدا عصر يومه، وقد منعوا من صلاة الجنازة عند الطّلوع، وعند الغروب، اللّهم إلاّ إذا خيف على الميّت.

أمّا سجودُ التّلاوة قبل الإسفار بالنّسبة للفجر، وقبل الاصفرار بالنّسبة للعصر، فالظّاهر أنّه وفّق فيه بين الآثار الواردة عن السّلف، فمنها ما أجاز كما جاء عن سالم، والقاسم، وروى مثلُه عن عطاء، وعكرمة، وعامر الشّعبي، والحسن، وإبراهيم، ومنها ما منع، كما جاء عن ابن عمر، وأبي أيّوب، وأبي أمامة[(٣)]. فحمل المنع إلى غاية طلوع الشّمس أو غروبها، وحمل الجواز إلى غاية الإسفار أو الاصفرار، واعتبر ذلك بالجنازة، كما في المدوّنة: «ألا ترى أنّ الجنائز يُصَلَّى عليها ما لم تتغيّر الشّمس، أو تُسفر بعد صلاة الصّبح، وكذلك السّجدةُ عندي»، والحمدُ لله على هذا التّوفيق والاهتداء.

❋ ❋ ❋ ❋

المطلب الثّاني:
في بيان الأدلّة على المنع من صلاة التّحيّة في وقت النّهي:

سبق أن بيّنا، أنّه لا اختصاص لتحيّة المسجد بالنّهي في هذه الأوقات، وأنّه يدخل في عموم ذلك كلُّ تطوّع. وأصلُ ذلك أنّ الشّافعيّ

---

(١) ن: الاستذكار (١/٣٨٠).

(٢) ن: سحنون، المدوّنة (١/١٩٠)، ابن أبي شيبة، المصنف (٣/١٧٣).

(٣) ن: ابن أبي شيبة، المصنّف (١/٤٦٧ ـ ٤٦٩).

رحمه الله، كما هو معلوم من مذهبه، يُجيز ذوات الأسباب في أوقات النّهي، ويمنع النّفل المطلق أو المبتدَأ، تعلّقاً بصلاة رسول الله ﷺ راتبةَ الظّهر البعديّة بعد العصر، فخصّ النّهي الوارد في الأحاديث بالنّفل المطلّق، أمّا النّفل الّذي له سببٌ، فيخرج من النّهي، ومن أفراد ذوات الأسباب تحيّةُ المسجد في وقت النّهي.

وسأحاول أن أذكر كلّ ما ذكره ابن حزم في المحلّى، من أدلّة على الجواز والمنع، مع كلّ الاعتراضات الّتي ذكرها على المالكيّة خاصّة، مقصِياً مناقشته مع الحنفيّة؛ لأنّ ذلك سيُخرجنا إلى موضوع آخر.

وإنّما وقع اختياري على المحلّى؛ لأنّه أطال البحث في هذه المسألة، بما قد لا يوجد في غيره، كما شهد بذلك العلاّمة أحمد شاكر رحمه الله، ولأنّه من جهة أخرى الخصم التّقليديّ للمالكيّة، الّذي يبحث لهم عن كلّ ساقطة!

استدلّ المالكيّة على منع صلاة النّافلة في أوقات النّهي بالسنّة والآثار.

أمّا من السنّة، فما تقدّم من حديث مالك (٥١٧) عن محمّد بن يحيى بن حبّان عن الأعرج عن أبي هريرة أنّ رسول الله صلّى الله تعالى عليه وعلى آله وسلّم نهى عن الصّلاة بعد العصر حتّى تغرُب الشّمسُ، وعن الصّلاة بعد الصّبح حتّى تطلُع الشّمسُ.

وعن ابن عبّاس قال: شهد عندي رجال مرضيّون، وأرضاهم عندي عمر: أنّ رسول الله صلّى الله تعالى عليه نهى عن الصّلاة بعد الصّبح حتّى تشرق الشّمسُ، وبعد العصر حتّى تغرب، رواه الجماعة(١).

وروي بلفظ: «لا صلاة بعد صلاة الصّبح حتّى تطلُع الشّمسُ ولا صلاة بعد صلاة العصر حتّى تغرُب الشّمسُ» رواه أحمد (١١٠)، وأبو داود (١٢٧٦).

---

(١) ن: المزيّ، تحفة الأشراف (١٠٤٩٢)، وتعليق الشّيخ شاكر على المحلّى (١٢/١/٢).

وعن أبي سعيد الخدريّ: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا صلاة بعد صلاة الصّبح حتّى تطلُع الشّمسُ، ولا صلاة بعد صلاة العصر حتّى تغيب الشّمسُ**» رواه البخاريّ (٥٨١).

وعن أبي هريرة، أنّ رسول الله ﷺ نهى عن بيعتين وعن لِبستين وعن صلاتين؛ نهى عن الصّلاة بعد الفجر حتّى تطلُع الشّمسُ، وبعد العصر حتّى تغرُب الشّمسُ، وعن اشتمال الصمّاء، وعن الاحتباء في ثوب واحد يُفضي بفرجه إلى السّماء، وعن المنابذة والملامسة، رواه البخاريّ (٥٨٤).

وعن معاوية رضي الله عنه قال: إنّكم لتُصلّون صلاة، لقد صحبنا رسول الله ﷺ، فما رأيناه يُصلّيها، ولقد نهى عنهما؛ يعني: الرّكعتين بعد العصر. رواه البخاريّ (٥٨٧).

قال أبو عمر ابن عبدالبرّ[1]، في حديث ابن عبّاس: «وهذا الحديث هو أثبت الأحاديث؛ رواه عن قتادة جماعة، منهم شعبة، وسعيد بن أبي عروبة، وهشام الدُّستُوائيّ، وأبان العطّار، وهمّام بن يحيى، ومنصور بن زاذان، ولم يختلفوا فيه. وإليه ذهب ابن عبّاس، أنّه سأله عن الرّكعتين بعد العصر، فنهاه عنهما، فقال: لا أدعهما، فقال ابن عبّاس: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]».

وعن علي قال: كان رسول الله ﷺ يُصلّي في إثر كلّ صلاة مكتوبة ركعتين، إلاّ الفجر والعصر. رواه أحمد (١/١٢٤)، وأبو داود (١٢٧٥)، والطّحاويّ (١/١٧٩)، والبيهقيّ (٢/٤٥٩). قال الألبانيّ[2]: «وهذا إسناد ضعيف، رجاله ثقات، وعلّته عنعنة أبي إسحاق، فإنّه مدلّس، كما سبق آنفاً، ولم أقف على تصريحه بالتّحديث في شيء من الطّرق الّتي وقفت عليها، كما يأتي، فإن عُثر عليه، نُقل من هنا إلى الكتاب الآخر!». ولا يبدو هذا جزماً بالتّضعيف، لكنّه مؤمّن بالقواعد!

---

(١) الاستذكار (١/٣٨٤، ٣٨٥) ون: البحر الزخّار من مسند البزّار (١/٢٤٦).

(٢) تخريج أبي داود، قسم الضّعيف (٢/٤٧).

والّذي سبق آنفاً هو ما رواه أبو داود، قال: حدّثنا حفص بن عمر ثنا شعبة عن أبي إسحاق عن عاصم بن ضمرة عن عليّ عليه السّلام، أنّ النّبيّ ﷺ كان يصلّي قبل العصر ركعتين. وأعلّه الألبانيّ بعلّتين؛ عنعنة أبي إسحاق السّبيعيّ، وهو مدلّس، ثمّ إنّه كان اختلط، ولا أدري، يقول الألباني: أحدّث به قبل الاختلاط أم بعده؟! والعلّة الثّانية الشّذوذ، فقد رواه أحمد عن شعبة عن أبي إسحاق قال: سمعت عاصم بن ضمرة...

ثمّ قال: «ثمّ استدركت فقلت: إنّما العلّة الشّذوذ فقط، وأمّا العنعنة والاختلاط، فقد انتفى برواية شعبة عن أبي إسحاق، فإنّه من قدماء أصحابه الّذين سمعوا منه قبل الاختلاط، كما أفاده الحافظ في مقدّمة الفتح (١٥٤/٢)، وراجع كتابنا سلسلة الأحاديث الصّحيحة (٢٤٠)»[١].

ويُفهم منه، أنّ علّة الحديث الثّاني هي الشّذوذ فقط، أمّا العلّة الأخرى، وهي مركّبة من علّتين؛ الاختلاط والتّدليس، فقد انتفى عنه واحد منهما وهو الاختلاط، برواية شعبة وهو من قدماء أصحابه، مع تصريحه بالسّماع، وما هو معروف من قول شعبة، فيما رواه البيهقيّ عنه: كفيتكم تدليس ثلاثة، ومنهم السّبيعيّ.

أمّا **الحديث الأوّل**: فلا يوجد تصريح أبي إسحاق بالتّحديث في شيء من الطّرق الّتي وقف عليها الألباني، مع أنّه يرويه عن عاصم بن ضمرة، كما في السّند الأوّل، من طريق سفيان[٢]، وهو أثبت النّاس فيه، كما نصّ عليه الحافظ في تهذيب التّهذيب[٣]، وهو أحد من روى عنه قبل الاختلاط، كما مثّل به في مقدّمة الفتح، حيث قال[٤]: «عمرو بن عبدالله بن أبي إسحاق السّبيعي، أحد الأعلام الأثبات قبل اختلاطه، ولم أر في البخاريّ، من

---

(١) الألباني، م س (٤٦/٢).
(٢) يمكن أن يُحتجّ بضرورة تحديد سفيان هنا، ويحتمل أن يكون ابن عيينة، وهذا الاحتمال غير وارد، بعد تصريح عبدالرزّاق بأنّه الثوري، كما في المصنّف (٦٧/٣).
(٣) ن: تهذيب التّهذيب (٥٧/٨).
(٤) ابن حجر، هدي السّاري مقدّمة فتح الباري (ص٤٣١).

الرّواية عنه إلاّ عن القدماء من أصحابه، كالثّوريّ وشعبة، لا عن المتأخِّرين كابن عيينة وغيره، واحتجّ به الجماعة». وليس في الموضع الّذي أشار إليه من الصّحيحة تفصيلٌ زائدٌ عمّا هنا، وأحال فيها على الكتاب الآخر، وهو السّلسلة الضّعيفة[1]، وبالرّجوع إليه لم أجد إلاّ الكلامَ في الشّذوذ فقط، ممّا يدلّ على تضعيفه العلّةَ الثّانيةَ، كما قدّم.

أمّا التّدليس، فرماه به ابن حبّان وحسين الكرابيسي وأبو جعفر الطّبريّ، وهم في مقابل من وثّقه، بل قال النّوويّ[2]: أجمعوا على توثيقه وجلالته والثناء عليه!

ومن كان في هذه المرتبة، فلا يقصُر حديثه عن الحسن لذاته، والله الموفّق.

وما ذكره الألباني، من مخالفة ما جاء عن عليّ، لما في هذا الحديث الّذي فرغنا من الكلام عليه الآن، فليس بمخالفة، بل هو موافق لما جاء عن النّبيّ ﷺ، من إخفائه صلاة الرّكعتين بعد العصر عن أصحابه، وصلاته إيّاها في بيته، والله أعلم.

عودٌ إلى الاستدلال:

أمّا من الآثار، فأعلاها ما تقدّم من رواية مالك (٥١٩) عن ابن شهاب عن السّائب بن يزيد، أنّه رأى عمر بن الخطّاب يضرب المُنْكَدِر بعد العصر. وروى ابن أبي شيبة[3] الضّرب عن ابن عمر، وعن خالد بن الوليد، وروي الضّرب أيضاً عن ابن عبّاس، كما عند مسلم، وسيأتي حديثه عند المناقشة.

هذا مجملُ ما استدلّ به أئمّة المالكيّة في هذه المسألة، مع ما سيأتي

---

(١) ن: الألباني، الضّعيفة (١٠٠١). والموضع المحال عليه من الصّحيحة هو برقم (٢٣٧).

(٢) تهذيب الأسماء واللغات (٣/ ٤٠).

(٣) ن: المصنّف (٢/ ٢٤٥).

في مناقشة حديث أمّ المؤمنين عائشةَ رضي الله عنها. ومع ذلك لا يُرضي هذا ابن حزم رحمه الله، فيقول[١]: «لا تعلّق للمالكيّين بشيء ممّا ذكرنا من الآثار؛ لأنّه ليس منها شيء إلاّ وقد خالفوه، وتحكّموا فيه، وحملوا بعضه على الفرض، وبعضه على التطوّع بلا برهان!».

وقد اعترض عليهم المخالفون، وهم الشّافعيّة والظّاهريّة، على اختلاف بينهما كما تقدّم، بالسنّة والآثار المنقولة عن السّلف، في جواز الصّلاة بعد العصر.

أمّا من السنّة، فما رواه أبو سلمة، أنّه سأل عائشة عن السّجدتين اللّتين كان رسول الله ﷺ يُصلّيهما بعد العصر؟ فقالت: كان يُصلّيهما قبل العصر، ثمّ إنّه شُغِل عنهما، أو نسيهما، فصلاّهما بعد العصر، ثمّ أثبتهما، وكان إذا صلّى صلاة أثبتها. وعنها أنّها قالت: ما ترك رسول الله ﷺ ركعتين بعد العصر عندي قط. وقالت أيضاً: صلاتان ما تركهما رسول الله ﷺ في بيتي قطّ، سرًّا ولا علانية، ركعتين قبل الفجر، وركعتين بعد العصر. وعن الأسود ومسروق، قالا: نشهد على عائشة أنّها قالت: ما كان يومُه الّذي كان يكون عندي، إلاّ صلاّهما رسول الله ﷺ في بيتي، تعني الرّكعتين بعد العصر. وعنها قالت: لم يدعْ رسول الله ﷺ الرّكعتين بعد العصر. وعنها قالت: والّذي ذهب به، ما تركهما حتّى لقي الله، وما لقي الله تعالى حتّى ثَقُل عن الصّلاة، وكان يُصلّي كثيراً من صلاته قاعداً، تعني الرّكعتين بعد العصر، وكان النّبيّ ﷺ يُصلّيهما، ولا يُصلّيهما في المسجد؛ مخافة أن يُثَقِّل على أمّته، وكان يُحبُّ ما يُخفّف عنهم.

وقد روى هذه الأحاديث الشّيخان، وروى الأخير البخاريّ، وأورده ابن حزم في المحلّى، ولم يذكر قولها: وكان النّبيّ ﷺ يُصلّيهما، ولا يُصلّيهما في المسجد؛ مخافة أن يُثَقِّل على أمّته، وكان يُحبُّ ما يُخفّف

---

(١) (٢٣/١/٢).

عنهم. ولعلّه رواه كذلك مختصراً، أو أنّه اكتفى بمحلّ الحاجة منه، أو أنّه خشي أن تُفسد عليه الزّيادة ما قرّره في موضع آخر، على الصّناعة المنطقيّة[١].

أمّا من الآثار، فلا يسع الوقت أن نسوقها كلّها، ونكتفي بأنّه قد ثبت ذلك عن أمّي المؤمنين عائشة وأمّ سلمة، وعن هشام بن عروة، والزّبير، وابنه عبدالله، والمنكدر، وأبي أيّوب الأنصاريّ، وعليّ، وعمير بن سعد، وأنس بن مالك، والحسن بن عليّ، وزيد بن خالد الجهنيّ[٢]. وأضاف ابن حزم غيرهم، والرّواية عنهم ليست صريحةً.

المناقشة:

وقد أجاب المالكيّة عن هذه الأدلّة والآثار بما يأتي:

أوّلاً: حديث عائشة في صلاته ﷺ ركعتي العصر في بيته. وقد أجاب عنه المالكيّة، بما ورد في بعض طرقه، من إنكار جماعة من الصّحابة لحديثها، عندما سمعوا بروايتها له. فمن ذلك ما رواه مسلم **(٨٣٤)** في صحيحه، عن كريب مولى ابن عبّاس، أنّ عبدالله بن عبّاس وعبدالرّحمٰن بن أزهر والمِسْوَر بن مَخْرمةَ، أرسلوه إلى عائشة زوج النّبيّ ﷺ، فقالوا: اقرأ عليها السّلامَ منّا جميعاً، وسَلْها عن الرّكعتين بعد العصر، وقل إنّا أُخْبِرنا أنّك تُصلّينهما، وقد بلغنا أنّ رسول الله ﷺ نهى عنهما، ـ قال ابنُ عبّاس: وكنت أضرب مع عمر بن الخطّاب النّاس عليها ـ. قال كريب: فدخلت عليها، وبلّغتها ما أرسلوني به، فقالت: سل أمّ سلمة، فخرجت إليهم، فأخبرتهم بقولها، فردّوني إلى أمّ سلمة بمثل ما أرسلوني به إلى عائشة، فقالت أمُّ سلمةَ: سمعت رسول الله ﷺ ينهى عنهما، ثمّ رأيته يصلّيهما، أمّا حين صلاّهما، فإنّه صلّى العصر، ثمّ دخل، وعندي نسوةٌ من بني حرام من الأنصار، فصلاّهما، فأرسلتُ إليه الجارية،

---

(١) ن: المحلّى (٢٧٠/٢/١).

(٢) ن: م س (٢/١/٢ ـ ٥).

فقلت: قومي بجنبه، فقولي له: تقول أمُّ سلمةَ يا رسول الله، إنّي أسمعك تنهى عن هاتين الرّكعتين، وأراك تُصلّيهما، فإن أشار بيده فاستأخري عنه. قال: ففعلت الجارية، فأشار بيده فاستأخرت عنه، فلمّا انصرف، قال: «يا بنتَ أبي أميّة! سألت عن الرّكعتين بعد العصر، إنّه أتاني ناسٌ من عبد القيس بالإسلام من قومهم، فشغلوني عن الرّكعتين اللّتين بعد الظّهر، فهما هاتان». والحديث رواه البخاريّ في صحيحه (١٢٣٣) وأورده معلّقاً في بابه[١]، إشارة منه إلى موافقة مذهب الشّافعيّ أو مالك رحمهم الله، ورواه أبو داود (١٢٧٣) وغيرهما[٢].

ولم يورد ابنُ حزم هذا الحديث في كتابه، أثناء مناقشته لاعتراضات الجمهور عليه، ـ بمن فيهم الشّافعيّ رحمه الله؛ لأنّه لا يخالف الجماعة، في كون هذا الحديث خارجاً عن قاعدة النّهي، إلاّ أنّه يخصّصه بذوات الأسباب ـ، ولعلّه فعل ذلك، لما لمسه من تشويش الحديث عليه لو فعل ذلك.

وهذا الحديث ناطق بالعذر الّذي لأجله ﷺ صلّى تلك النّافلة، لكن يشوّش على هذا الجواب، ما ورد من الأحاديث الّتي سقناها عن أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها؛ فقد جاء في بعضها، أنّها أحالت عند سؤالها على أمّ سلمة، وأنّ أمّ سلمة توقّفت هي أيضاً في ذلك، ثمّ جاءت الرّواية عن كلّ واحدة منهما، أنّها رأت النّبيّ ﷺ يُصلّي في بيتها؟! فاختلفت أنظار الفقهاء في الإجابة عن ذلك، بين قائل بالخصوصيّة، وقائل بأنّه مقيَّد بالسّبب، وآخَرِ قائل بنسخ أحاديث النّهي بأحاديث الفعل، وهو الدّاوديّة أتباع داود الظّاهريّ رحمه الله.

وأمام هذا الإشكال، لم يجد ابنُ حزم إلاّ أن يقول، انسجاماً مع ظاهريّته[٣]: «وإذ ذلك كذلك، فالواجب استعمال فعله ونهيه، فنَنهي عن

---

(١) ن: الصّحيح (٢/٦٣، مع الفتح) باب ما يصلّى بعد العصر من الفوائت ونحوها.

(٢) ن: تخريجه في الإرواء (٤٤١).

(٣) ن: المحلّى (١/٢/٢٦٨).

الصّلاة بعد العصر، ونُصلّي ما صلّى عليه السّلام، ونخصّ الأقلّ من الأكثر، ونستعملهما جميعاً، ولا نخالف واحداً منهما»!!

الحديث الثّاني ما رواه أبو داود (١٢٨٠) عن ذكوان مولى عائشة، أنّها حدّثته أنّ رسول الله ﷺ كان يُصلّي بعد العصر، وينهى عنها، ويُواصل وينهى عن الوصال. قال الشّيخ الألبانيّ[١]: «ورجال إسناده ثقات، ولكن ابن إسحاق مدلّس وقد عنعنه». وبالغ في الضّعيفة، فقال: منكر، مع أنّ المنكر على صناعة المحدّثين هو مخالفة الضّعيف للثّقات، أو ما انفرد به الضّعيفُ، كما قال السّيوطيّ في ألفية الحديث:

والمنكرُ الّذي روى غيرُ الثّقة ... في نخبة قد حقّقه
قابله المعروفُ، والّذي رأى ... موافقةَ الشّاذّ للمنكر نأى

ولعلّه عبّر بالنّكارة عن مطلق التّفرّد، كما هو اصطلاح بعض المتقدّمين، كالإمام أحمد والبرديجيّ، ولا مشاحة في ذلك قبل استقرار الاصطلاح، أمّا بعد استقرار الاصطلاح، فيفيد ما سبق.

ثمّ بيّن هذه المخالفة بقوله[٢]: «ووجه المخالفة، هو أنّ النّهي عن الصّلاة بعد العصر، في الحديث متأخّر عن صلاته ﷺ بعدها، وفي حديث أمّ سلمة أنّ النهي متقدِّم، وصلاتُه بعده متأخِّر، وهذا ممّا لا يفسح المجال لادّعاء نسخ صلاة الرّكعتين بعد العصر، بل إنّ صلاته ﷺ إيّاهما دليل عن تخصيص النّهي السّابق بغيرهما، فالحديث دليل واضح على مشروعيّة قضاء الفائتة لعذر، ولو كانت نافلة بعد العصر، وهو أرجح المذاهب، كما هو مذكور في المبسوطات. والحديثُ سكت عليه الحافظ في الفتح (٢/٥١)، وتبعه الصّنعانيّ في سبل السّلام (١/١٧١)، ثمّ الشّوكانيّ في نيل الأوطار (٣/٢٤)، وسكوتُهم الموهمُ صحّتَه، هو الّذي حملني على تحرير القول فيه، والكشف عن علّته، والله الموفّق. ثمّ رأيت ابن حزم ذكره (٢/٢٦٥)

---

(١) ن: الإرواء (٢/١٨٨)، وتخريج أبي داود، قسم الضّعيف (٢/٤٨).

(٢) السلسلة الضعيفة (٢/٤٤٤).

من طريق أبي داود، ولم يُضَعِّفه، بل صنيعه يُشعر بصحّته عنده، فإنّه أجاب عنه (٢٦٨/٢) بما يتعلّق به من جهة دلالته، ووفّق بينه وبين ما يعارضه، من جواز الرّكعتين بعد العصر عنده، ولو كان ضعيفاً لضعّفه وما قصّر، ولكنّه قد قصّر! ورأيت أبا الطّيب الشّهير بشمس الحقّ العظيم آبادي، قد تنبّه في كتابه إعلام أهل العصر بأحكام ركعتي الفجر (ص٥٥) لعلّة أخرى في الحديث، فقال: «وهذا معارَض بما أخرجه مسلم والنّسائي وغيرهما عن عبدالله بن طاووس عن أبيه عن عائشة، أنّها قالت: وَهِم عمر، إنّما نهى رسول الله ﷺ أن يتحرّى طلوع الشّمس وغروبها، فإنّما مفاد كلامه[1] في رواية ذكوان (يعني: في حديث ابن إسحاق) أنّ النّبيّ ﷺ نهى عن الصّلاة بعد العصر، ومفاد كلامها، في رواية طاووس أنّ النّهي يتعلّق بطلوع الشّمس وغروبها، لا يرفع صلاة الفجر والعصر». قلت (الألباني): وهذه معارضة أخرى تُضاف إلى المعارضتين السّابقتين، وهي مما تزيد الحديث ضعفاً على ضعف». اهـ.

قلت: ويبدو لي أنّ كلامه هنا، لا يخلو من تكلّف في إبداء المخالفة، وهذا راجع فيما أظنّ إلى عدم وجودها أصلاً، ولهذا لم يبدها الحفّاظ الّذين سبقوه إلى الكلام في الحديث، كابن حزم، والبيهقيّ، وابن حجر، ولم يذكرها شمس الحقّ العظيم آبادي، مع ما يوهمه كلامُ الألباني رحمه الله، من موافقة الأخير له في العلّة الأولى، والحقيقة أنّه لم يجزم بها، فقد قال: «وفيه محمّد بن إسحاق، وهو وإن كان ثقةً صدوقاً على ما هو الحقّ، لكن يُنظر في عنعنته، وهذا الحديث معارَضٌ...» إلخ الكلام المنقول.

ويمكن أن يكون معنى الحديث، أنّ النّبيّ ﷺ كان يصلّي هاتين الرّكعتين في بيته، وينهى عن الاقتداء به فيهما، كما كان يصوم إلى غاية المغرب، وينهى عن متابعته من غير حتم، خوفاً عليهم من تكلّف ما لم

---

(١) هكذا بتذكير الضّمير، والّذي في إعلام أهل العصر بتأنيث الضّمير، والكلام يعود على حديثي عائشة من روايتي ذكوان وطاووس. ن: إعلام أهل العصر (ص٢٠٨)، تحقيق: إرشاد الحقّ الأثريّ.

يؤمَروا به، ويتطابق بذلك الحديث مع رواية البخاريّ عن عائشة رضي الله عنها: وكان النّبيّ ﷺ يُصلّيهما، ولا يُصلّيهما في المسجد؛ مخافة أن يُثقّل على أمّته، وكان يُحبُّ ما يُخَفّف عنهم. فإخفاؤه لهما نوع من النّهي عنهما، لكن يبقى النّظرُ في عنعنة ابن إسحاق، كما قال شمس الحقّ العظيم آبادي.

الحديث الثّالث: حديث موسى بن طلحة، أنّ معاوية لمّا حجّ دخل علينا، فسأل ابن الزّبير عن الرّكعتين بعد العصر اللّتين صلاّهما رسول الله ﷺ؟ فقال: أَخْبَرتْنيه عائشة، فأرسل معاوية المسور بن مخرمة إلى عائشة: هل صلاّهما رسول الله ﷺ عندك؟ قالت: لا، ولكن أخبرتني أمّ سلمة أنّه صلاّها عندها، فأرسل معاوية المسور إلى أمّ سلمة يسألها، فقالت: دخل عليّ رسول الله ﷺ بعد العصر، فصلّى ركعتين، فقلت: يا رسول الله، لقد رأيتك اليوم صلّيت صلاة ما رأيتك تصلّيها؟ فقال: «**شغلني خصم، فكانت ركعتين، وكنت أصلّيهما قبل العصر، فأحببت أن أصلّيهما الآن**». قالت: لم أر رسول الله ﷺ صلاّهما، قبل ذلك اليوم ولا بعده.

والحديث صحيح، إلاّ الزّيادة الأخيرة، وهي: (لم أر رسول الله ﷺ صلاّهما، قبل ذلك اليوم ولا بعده)، فقد حكم عليها ابن حزم بالوضع!!! مع أنّ رواتها ثقات، خلاف ما ادّعاه من الضّعف في حقّ أبي صالح كاتب اللّيث، وسعيد بن أبي هلال[1]. وحجّته في هذا الحكم، أنّه خلاف ما تواتر عن أمّ المؤمنين عائشةَ، من أنّه لم يزل ﷺ يصلّيهما عندها. وعلى طَرَد حكمه هذا، تكون رواية الشّيخين الّتي قدّمنا موضوعة أيضاً؛ لأنّ فيها أنّ عائشة قالت لكريب: سل أمّ سلمة، ولو كان عندها علمٌ، إن شاء الله، لا تحيل على أمّ سلمة. اللّهمّ إلاّ أن يقال، إنّ أمّ سلمة صاحبة القصّة الأصليّة، فلم تشأ عائشة أن تستأثر بشيء، تكون أختها أعلم به منها. لكن جاء في طرق أخرى قول عائشة: أخبرتني أمّ سلمة، وقولها: ليس عندي، ولكن حدّثتني أمّ سلمة[2]، وكلّ هذا على معنى البراءة.

---

(١) ن: تعليق الشّيخ شاكر على أحكام ابن حزم في المحلّى (٢٦٩/٢/١).

(٢) ن: الفتح (١٠٥/٣، ١٠٦).

الحديث الرّابع الأخير: ما ساقه ابن حزم بسنده إلى عبدالله بن الحارث بن نوفل قال: صلّى بنا معاوية العصر، فرأى ناساً يُصلّون، فقال: ما هذه الصّلاة؟ فقالوا: هذه فتيا عبدالله بن الزّبير، فجاء عبدالله بن الزّبير مع النّاس، فقال له معاوية: ما هذه الفتيا الّتي تفتي: أن يُصلّوا بعد العصر؟ فقال ابن الزّبير: حدّثتني زوج رسول الله ﷺ، أنّه عليه السّلام صلّى بعد العصر. فأرسل معاوية إلى عائشة، فقالت: هذا حديث ميمونة بنت الحارث، فأرسل إلى ميمونة رسولين، فقالت: إنّما حدّثت أنّ رسول الله ﷺ كان يجهّز جيشاً فحبسوه حتّى أرهق العصر، فصلّى العصر، ثمّ رجع فصلّى ما كان يصلّي قبلها. قالت: وكان رسول الله ﷺ إذا صلّى صلاةً، أو فعل شيئاً يحبّ أن يداوم عليه. فقال ابن الزّبير: أليس قد صلّى؟ والله لنصلينّه. وذكرُ ميمونة غير محفوظ، فقد رواه ابن أبي شيبة في مصنّفه، فقال أمّ سلمة[١].

ثانياً، أنّ جميع الآثار الّتي أوردها ابن حزم عن الصّحابة، ليس في واحد منها التّصريحُ بأنّهم كانوا يصلّون بعد العصر بوقت متأخّر، بل ظواهرُها تعطي بأنّهم كانوا يصلّونها بعد العصر مباشرة. وكذلك جاء التّصريحُ به عن النّبيّ ﷺ في حديث أمّ سلمة، وكذلك عن عليّ، فقد روى عنه عاصم بن ضمرة، أنّه كان في سفر فصلّى العصر، ثمّ دخل فسطاطه فصلّى ركعتين، ومثلُه عن الزّبير بن العوّام وابنه عبدالله.

وهذا يدلّك على ما ذهب إليه المالكيّة، من أنّ المنع من الصّلاة بعد العصر مبناه على سدّ الذّريعة، وهو الصّلاة عند غروب الشّمس[٢]، ولهذا قالوا بالكراهة فقط. لكن لمّا رأوا الآثار متضاربة في ذلك، مع ما نُقل عن كبارهم والجمّ الغفير منهم، حسموا الباب، وأحكموا الرّتاج، وأغلقوا دون العامّة طريق الفساد، مقتدين بالفاروق عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، الّذي كان يضرب عليه النّاس خوفاً من التّطرّق بها إلى الحرام، كما صحّ النّقل

---

(١) ن: (٢٤٧/٢)، والفتح (١٠٥/٣).

(٢) ن: البيان والتّحصيل (٣٠٨/١، ٣٠٩).

بذلك عنه، ولله العلم من قبلُ ومن بعدُ، ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم.

❋ ❋ ❋ ❋

المسألة الحادية عشرة:
تحيّة المسجد والإمام يخطب:

المطلب الأوّل:
في بيان مذهب المالكيّة:

قال في المدوّنة(١): «قال ابن القاسم: وقال مالك، فيمن افتتح الصّلاة يوم الجمعة، فلم يركع حتّى خرج الإمامُ، قال: يمضي على صلاته ولا يقطع، ومن دخل بعدما خرج الإمام فليجلس ولا يركع، وإن دخل فخرج الإمام قبل أن يفتتح هو الصّلاة، فليقعد ولا يُصلّي».

ومن العتبيّة(٢): «وسئل مالك عن الرّجل يقعد للتّشهّد يوم الجمعة في نافلة، فيخرج الإمام، فأراد أن يدعو إلى أن يقوم الإمام قبل أن يسلّم، قال: بل يسلّم ولا يدعو».

ومنها(٣): «وسئل عن الرّجل يدخل يوم الجمعة، فيكبّر قبل أن يخرج الإمام، فيخرج الإمام ولم يركع، ويؤذّن المؤذّنون، أيجلس أم يُتمّ صلاته؟ قال: بل يُتمّ ركعتين، وإنّما يجلس من لم يُحرم حتّى يقعد الإمام. قلت لسحنون: فلو أنّي دخلت المسجد، والإمام جلس والمؤذّنون أمامه يؤذّنون،

---

(١) (١٤٨/١) ما جاء في خروج الإمام يوم الجمعة، من كتاب الصّلاة الثّاني.

(٢) (٣١٣/١، بشرح البيان) من كتاب أوّله يلف في المتاع والحيوان، كتاب الصّلاة الأوّل.

(٣) م س (٣٦٧/١) من كتاب أوّله نذر سنة أن يصومها، كتاب الصّلاة الثّاني، ضمن سماع ابن القاسم.

فأحرمت ساهياً أو غافلاً، أو كنت جالساً، فلم أفرغ من ركعتي حتّى فرغ المؤذّنون، وقام الإمام يخطُب، وذكرت له أنّها نزلت بي، أترى أن أمضي في صلاتي؟ فقال لي: نعم، وإنّما يُكره ذلك ابتداءً، فإذا فعله أحد مضى ولم يقطع. قال العتبيّ: وجدتها لابن وهب رواية عن مالك».

ومن النّوادر[١]: قال مالك في المختصر: والتنفّل يوم الجمعة جائز للنّاس حتّى يجلس الإمام على المنبر، فإذا جلس فلا صلاةَ، ولا بأس بالكلام، فإذا تكلّم فلا كلامَ ويتحدّث النّاسُ ويتحلّقون والإمام جالس للأذان، فإذا أخذ في الخطبة، وجب استقباله والإنصاتُ، كما ذكرنا.

ومن المجموعة، ابن نافع عن مالك: ولو دخل الإمام، وقد بقي على رجل آياتٌ في آخر الرّكعة، فواسعٌ أن يُتمها أو يركع. وقال ابن حبيب: لا بأس أن يطيل في دعائه ما أحبّ.

ومن الرّسالة: «وينصت للإمام في خطبته، ويستقبله النّاسُ، والغسلُ لها واجب، والتهجير حسنٌ، وليس ذلك في أوّل النّهار، وليتطيّب لها، ويلبس أحسن ثيابه، وأحبُّ إلينا أن ينصرف بعد فراغها، ولا يتنفّل في المسجد، وليتنفّلْ إن شاء قبلها، ولا يفعل ذلك الإمامُ، وليرْقَ المنبر كما يدخل».

ومن مختصر العلاّمة خليل: «وكُرِه تركُ طُهر فيهما، والعملِ يومَها وبيعٌ كعبد بسوق وقتَها، وتنفّلُ إمام قبلَها، أو جالسٍ عند الأذان، وحضورُ شابّةٍ، وسفرٌ بعد الفجر، وجاز قبلَه، وحَرُم بالزّوال؛ ككلام في خطبتيه بقيامه، وبينهما، ولو لغير سامع، إلاّ أن يلغو على المختار، وكسلام، وردّه ونهيِ لاغٍ، وحَصْبِه، أو إشارةٍ لهُ، وابتداءِ صلاةٍ بخروجه، وإن لداخل، ولا يقطع إنْ دخل».

---

(١) ن: (١/٤٧٠، ٤٧١).

الشّرح والبيان:

هذه جملة النّصوص الموقوف عليها بخصوص هذه المسألة، وسأحاول أن أعقد مقارنة بين ما أستخلصه منها من أحكام، وبين ما قرّره الشرّاح بشأنها؛ لنصل إلى حكم مفادُه، أنّ الشرّاح والمقرّرين للفقه، لم يضيفوا إلى ما ورد في الكتب الأمّهات شيئاً ليس فيها، وأنّ عبارة أحد الشّيوخ للشّاطبيّ، في تحذيره من كتب المتأخّرين، ليست على إطلاقها، ولا ينبغي أبداً أن تُتَّخَذ قانوناً تُحاكم إليه هذه الكتبُ، بل المحاكمةُ العلميّةُ لها، هي بمعارضتها بكتب الأمّهات.

وسأعرض هذه الخلاصة على شكل مجموعة أحكام متقاربة، ثمّ أتبعها بما قاله الشرّاح بشأنها، ليمكن مقارنته في حينه، لافتاً نظر القارئ، أنّ ما ذُكِر خالياً من النصّ عن مصدره، فمعناه أنّه من المدوّنة، وما كان في غيرها أتبعه بمن ذكره. وقد استثنيت من هذه الخلاصة، ما قرّره الشّيخ خليل؛ لكي أقارن بين تلخيصه، وتقرير هذه الأحكام؛ ليتبيّن لكلّ ذي عينين مدى دقّة خليل وشدّة عنايته رحمه الله.

والآن بداية الشّروع في عرض هذه الأحكام، مع مقارنتها بما ذكره الشّرّاح.

١ ـ النّهيُ عن النّافلة أثناء جلوس الإمام على المنبر، وعن سحنون كراهةُ ابتداء الصّلاة أثناء جلوس الإمام، وعند الأذان.

٢ ـ الامتناعُ عن الصّلاة بعد خروج الإمام، سواء صادف دخولُه خروجَ الإمام، أو تأخّر الدّخولُ عن خروج الإمام.

٣ ـ التخفيفُ في النّافلة المشروع فيها قبل خروج الإمام، ودامت إلى غاية جلوسه.

٤ ـ التّوسيع على المتنفّل أثناء دخول الإمام في إتمامها، واستحبّ له ابن حبيب أن يطيل في الدّعاء ما أحبّ.

قال الشّيخ أبو الحسن: وليتنفّل المأموم في المسجد إن شاء قبل صلاة

الجمعة، ما لم يجلس الإمام على المنبر، فإذا جلس فإنّه لا يتنفّل، وإذا دخل عليه، وهو في أثناء التنفّل خفّف[(١)]. وقال الحطّاب: وجوّز السّيوريّ التحيّة للدّاخل ولو كان الإمام في الخطبة، وقال ابن شاس: رواه محمّد بن الحسن عن مالك، وقال ابن عرفة عنه لا أعرفه، وذكر الاتّفاق على الحرمة، أمّا بين دخول الإمام إلى المسجد وجلوسه على المنبر، ففيه قولان؛ مذهب المدوّنة المنعُ، ورواية المختصر الجواز[(٢)].

٥ ـ إمضاءُ المفتتح للصّلاة قبل خروج الإمام.

٦ ـ إمضاءُ الجالس لصلاته، إذا ابتدأها قبل الأذان وشروع الإمام في الخطبة، ويحتمل كراهة ابتدائه الصّلاةَ مع الأذان، وهذا التّفصيل عن سحنون في العتبيّة.

قال الشّيخ العدويّ: ويُكره النّفلُ للجالس عند الأذان، ولو الأوّل بالنّسبة للجمعة، لكنّ الكراهة مقيّدة بأن يكون الفاعلُ ممّن يُقتدى به، أو يُخشى منه اعتقادُ وجوبها، وأمّا من يفعلها مع العلم بندبها، وليس مُقتدًى به فلا كراهة، كما لو فعلها مقلّداً في فعلها القائلَ بطلبها حينئذ. أمّا القادم عند الأذان في الجمعة وغيرها، ومتنفّل قبل الأذان واستمرّ، فلا يُكره لهما التنفّل[(٣)].

٧ ـ إمضاءُ السّاهي أو الغافل لصلاتيهما أثناء جلوس الإمام وشروعه في الخطبة، وهذا عن سحنون في العتبيّة.

٨ ـ الجلوس متعيّن على من لم يشرع في النّافلة حتّى يقعد الإمام، أمّا من شرع فيه قبل خروج الإمام فيتم صلاته، وهو أيضاً عن سحنون رحمه الله.

قال الشّيخ العدويّ: وإذا خرج الإمامُ للخطبة فإنّ المأموم لا يتنفّل،

---

(١) ن: كفاية الطّالب الربّانيّ (٤٨١/١)، دار الفكر.

(٢) ن: مواهب الجليل (١٧٩/٢).

(٣) ن: الحاشية (٤٨١/١).

ولو لم يجلس، فلو تنفّل عند خروجه للخطبة، وأحرى بعد، فلا يخلو إمّا أن يكون المأمومُ جالساً، أو داخلاً، فإن كان جالساً قبل خروجه وتنفّل عنده، فيقطع، ابتدأ عامداً أو جاهلاً أو ناسياً خروجَه أو الحكمَ، عقد ركعةً أم لا. ـ وعن ابن رشد: قولاً واحداً، إذ لم يقل أحد بجواز النّفل له، بخلاف الدّاخل، فإنّ بعض العلماء أجاز له التنفّل[١] ـ وإن كان داخلاً قطع، عقد ركعة أم لا، إن أحرم عمداً، لا سهواً عند خروج الخطيب، أو جهلاً بخروجه، أو الحكم، فلا قطع، عقد ركعة أوْ لا. وهذا كلّه ما لم يفرغ من الخطبة، ويَشرع فيَ التّرضّي، فإنّه كما يُباح الكلامُ يُباح التّنفّلُ[٢]. وخفّف ندباً، سواءٌ في ذلك أَحْرَم عمداً، أو سهواً أنّه يخرج عليه، أو جهلاً، عقد ركعةً أوْ لا[٣].

أمّا إن ذكر منسيّة مثل الصّبح، فليصلّها، وفي المدوّنة: ومن نسي صلاة صلاّها متى ما ذكرها، لا يُبالي أيّ وقت كان، وإن بدا حاجب الشّمس، أو كان عند غروبها. وقال المشذّالي: قوله (أيّ وقت كان) ظاهرُه ولو كان في خطبة الجمعة، وفيها لبعضهم نظر اهـ. وفي نوازل ابن الحاج، إذا ذكر الصّبح والإمام يخطب، فليقم وليصلّها بموضعه، ويقول لمن يليه: أنا أصلّي الصبح، إن كان ممّن يُقتدَى به، وإلاّ فليس عليه ذلك[٤].

---

(١) ما بين العارضتين من المواهب (٢٥٢/٥).

(٢) الدّعاءُ للسّلطان ليس من الخطبة، وكذا التّرضيّ على الصّحب. ومن البدع المكروهة الّتي ابتدعها أهلُ الشّام، وهم بنو أميّة التّرقية، وما يقوله المرقّي من: صلّوا عليه، وآمين، ورضي الله عنهم، فهو مكروه. وكذا قوله الحديث، عند فراغ المؤذّن قبل الخطبة، إنّما تبعوا في ذلك أهل الشّام، وخالفوا أهل المدينة، من عدم فعلهم ذلك، وهو من أعجب العجائب. نبّه عليه العلاّمة علّيش في حاشيته على الخرشي (٢٢٩/٥).

(٣) ن: الحاشية (٤٨١/١)، الخرشي، م س (٢٣٢/٥، ٢٣٣).

(٤) ن: مواهب الجليل (١٧٩/٢). وهذا الفرع نقله الحطّاب كلّه عن أبي عبدالله محمّد بن أبي القاسم المشذّاليّ البجاوي، كما يتبيّن بمقابلته بكتابه تكملة حاشية الوانّوغي المسيلي على المدوّنة. ن: همّال الحاج، تكملة حاشية الوانّوغي على المدوّنة (دراسة وتحقيق)، رسالة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير، كليّة العلوم الإسلاميّة، جامعة الجزائر، سنة ٢٠٠١م، (ص١٦٢).

وإذا قارنّا هذه الأحكام بعبارة خليل، فسنلاحظ أنّها متطابقة معها، فقد نصّ على كراهة تنفّل الجالس عند الأذان، وهو المأخوذ من كلام سحنون في العتبيّة. كما نصّ على حرمة الشّروع في النّفل بخروج الإمام، وهو في حقّ الجالس ظاهرٌ، لكن قد يُستثنى الدّاخلُ؛ لأنّه مأمور بالتّحيّة، فنبّه عليه بقوله: (وإن لداخل). واستدرك عليه الحطّاب، بأنّه لو أتى بلو بدل إن لكان أفضل؛ إشعاراً بوجود الخلاف، كما ذكره عن السّيوريّ، وأعتقدُ أنّ خليلاً ضعّف هذا الخلاف، واعتمد على كلام الشّيخ ابن عرفة الورغميّ.

ولمّا كان الدّاخل قد يُتوقّع منه صلاةٌ، لأحد الاعتبارات السّابقة؛ من سهو، أو غفلة، أو جهل بالحكم، نبّه إلى أنّه لا يقطع النّفل بقوله: (ولا يقطع إن دخل)، تفريقاً بينه وبين الجالس، والله أعلم.

وبهذا يتبيّن لنا قوّة عبارة خليل، وشدّة عنايته وتركيزه، ونتفهّم بعد ذلك لماذا نال كتابه كلَّ هذه الشّهرة والعناية، حتّى تُرِكت بسببه المدوّنة! بل قال بعض المشايخ: إنّه أنفع من المدوّنة؛ لأنّه جمع في مختصره أقوال مالك من غيرها. وكان النّاصر اللّقّانيّ، حيث عورض كلامُ خليل بكلام غيره يقول: نحن أناس خليليّون، إن ضلّ ضللنا! مبالغةً في الحرص على متابعته. ومثل هذه الأقوال وغيرها، إنّما ينبغي أن تُفهم في سياقها، أمّا إذا بُترت عنه، فسوف تؤدّي في نفوس القرّاء والأغرار المفعولَ الّذي لا يؤدّيه السمُّ النُّقاع. وكم بُترت أقوال علماء المذاهب عن سياقها، وتُؤوّلت على غير مراد أصحابها، فرُمي قائلوها بما هم منه براء، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تُحصر، ولعلّها تحتاج إلى مقالة جادّة تنبّه على أصولها، أو مؤلَّف علميّ يتتبّعها في مظانّها، وينبّه على آثارها، ويقدّم الحقيقة العلميّة الّتي يهدي إليها البحث؛ لأنّ الحقيقة وحدها، هي بنتُ البحث.

❋ ❋ ❋ ❋

المطلب الثّاني: في بيان الأدلّة:

استدلّ المالكيّة على حرمة الصّلاة أثناء الخطبة، بالعمل المستمرّ في المدينة، وبالآثار الواردة عن السّلف، وبأمره ﷺ بالإنصات في الخطبة، وهو يشمل الجالس في المسجد، والدّاخل إليه عند شروع الإمام في الخطبة.

أمّا العملُ، فهو ما استمرّ عليه أهلُ المدينة إلى زمن الإمام مالك، من ترك الرّكعتين عند شروع الخطيب في خطبته. وهذا الاستمرار في التّرك، لا يُفسَّر إلاّ على معنى النّهي عن الصّلاة في ذلك الوقت؛ لأنّه يبعُد في العادة، أن يتخلّى أهل إقليم كامل عن شيء رغبت فيه الشّريعة، مع ما ثبت لأهله من الحرص على متابعة النّبيّ ﷺ، والتّعصّب لسنّته شرعاً وطبعاً[1]، إلاّ وهم يستندون في الامتناع، إلى ما هو أقوى من التّرغيب، وهو النّهي المستند إلى أمور تتجاوز الحصر. ولا شكّ أنّ هذا النّهي، لو لم يصل إلى رتبة الحرام، ما كانوا ليدعوا بسببه الثّواب المضاعَف بألف صلاة، في المسجد النّبويّ!

أمّا أين ثبت ترك أهل المدينة لذلك، فهو ما تقرّر من كونه مذهب مالك رحمه الله، وقد عاش في المدينة أكثر من ثمانين سنةً، أدرك فيها السّلف، ونقل عن السّلف الّذين كانوا فيها. وذكر ابن حزم ما يؤيِّد هذا، فروى بسند إلى إسحاق بن راهويه عن سفيان بن عيينة عن محمّد بن عجلان عن عياض بن عبدالله بن سعد بن أبي سرح عن أبي سعيد الخدريّ، أنّه جاء ومروان يخطب يوم الجمعة، فقام يُصلّي ركعتين، فأجلسوه، فأبى، وقال: أبعد أن صلّيتموها مع رسول الله ﷺ.

ومروان ولي إمرة المدينة أيّام معاوية[2]، أي: قبل السّتّين، وكان

---

(١) أشار إلى هذا المعنى العلاّمة المعلّمي رحمه الله، في ترجيحه مذهب الإمام الشّافعيّ على مذهب الإمام أبي حنيفة رحمهما الله في مقدّمة كتابه التّنكيل.

(٢) ن: ابن حجر، تهذيب التّهذيب (٨٣/١٠).

الوالي على المدينة فيها الوليد بن عتبة بن أبي سفيان، ابن عمّ يزيد بن معاوية. وأبو سعيد الخدريّ رضي الله عنه توفّي سنة أربع وسبعين، وقيل: أربع وستّين، وقال العسكريّ: سنة خمس وستّين[١]. ومهما يكن، فلا شكّ أنّ ذلك كان والصّحابة رضوان الله عليهم متوافرن. أمّا قول ابن حزم رحمه الله[٢]: «وصلاّها أبو سعيد مع النبيّ ﷺ، وبعده بحضرة الصّحابة، لا يُعرف له منهم مخالف، ولا عليه منكِرٌ، إلاّ شُرط مروان الّذين تكلّموا بالباطل، وعملوا الباطل في الخطبة، فأظهروا بدعة، وراموا إماتة سنّة وإطفاء حقٍّ، فمن أعجب شأناً ممن يقتدي بهم، ويدع الصّحابة»!! فهو من تهويله سامحه الله، وليس في الأثر ما يدلّ عليه.

صحيح روى التّرمذيّ (٥١١)، وابن خزيمة (١٨٣٠) عن عياض بن أبي السّرح، أنّ الّذين أرادوا أن يمنعوا أبا سعيد هم حرس مروان، كما نقله الحافظ في الفتح[٣]. فهبهم أنّهم من حرس مروان، فكان ماذا، أتراهم حرس الظّلمة؟! أو لم يكن الزّهريّ عاملاً عند بني أميّة؟ ومع ذلك فقد اقتصر الحافظ على بعض الحديث، ولم يأت به كاملاً، فقال: فأراد حرس مروان أن يمنعوه فأبى، حتّى صلاّهما، ثمّ قال: ما كنت لأدعهما، بعد أن سمعت رسول الله ﷺ يأمر بهما، هذا لفظه. وليس في واحد من المخرجين هذا اللّفظ، فلا أدري من أين نقله؟ وأقربهما إليه رواية ابن خزيمة: «فصلى أبو سعيد، فجاءت إليه الأحراس ليجلسوه فأبى، حتّى صلّى، فلمّا قضى الصّلاة أتيناه، فقلنا له: كادوا يفعلون بك، غفر الله لك! فقال: لن أدعهما أبداً، بعد أن سمعته من رسول الله ﷺ. وعند التّرمذيّ: رحمك الله، إن كادوا ليقعوا بك! فقال: ما كنت لأتركهما، بعد شيء رأيته من رسول الله ﷺ، ثمّ ذكر أنّ رجلاً جاء يوم الجمعة في هيئة بذّة، والنّبيّ ﷺ يخطب يوم الجمعة، فأمره فصلّى ركعتين والنّبيّ ﷺ يخطب. وظاهر هذا

(١) ن: ابن حجر، الإصابة في تمييز الصّحابة (٣/٧٩).
(٢) (٣/١/٦٩).
(٣) ن: الفتح (٢/٤١١).

الخبر يفيد أنّ أصحابه، وفيهم جماعة من الصّحابة بلا شكّ لم يوافقوه على ذلك، بل عاتبوه على فعل ذلك، كما يُشعر به قولهم له: غفر الله لك، أو رحمك الله! فأبدى لهم عذره؛ بأنّ النبيّ رخّص لرجل فيهما، وأنه لا يترك ذلك بعد رخصة رسول الله ﷺ!

فرجع الأمر إلى حديث سليك الغطفانيّ، وليس هو حديث آخر عن أبي سعيد الخدريّ. وإذا كان كذلك، فلا محلّ لتهويل ابن حزم بقوله: (صلاّها أبو سعيد بحضرة الصّحابة)؛ لأنّه لم يستند فيه إلاّ إلى هذا الخبر، مع ما وقفت عليه من عدم الموافقة. كما أنّك عرفت أصل حديث أبي سعيد، وأنّه ليس رواية، بل هو اجتهاد منه بناه على حديث سليك الغطفانيّ، وقد خالفه فيه غيره. فليس في هذه الرّواية، بحمد الله حجّة بعد الوقوف على أصلها. أمّا قول ابن حزم الآخر: (لا يُعرف له منهم مخالف، ولا عليه منكِرٌ) فهو أكبر في الدّعوى من الأوّل، بدليل عدم القدرة على إثباته، عن غير أبي سعيد الخدريّ.

والعجبُ أنّ ابن حزم يروي ما يُثبت عكس ما يذهب إليه، لكن يُعميه عنه تمسّكُه بالظّاهر، فقال[1]: «وروينا من طريق عبدالرّحمٰن بن مهدي: ثنا سفيان الثّوريّ عن أبي نهيك عن سماك بن سلمة، قال: سأل رجلُ ابن عبّاس عن الصّلاة، والإمام يخطب؟ فقال: لو أنّ النّاس فعلوه كان حسناً». فحملها ابن حزم على ظاهرها، من إقرار ابن عبّاس للرّكعتين، وإن كان الظّاهر من الخبر، أنّه لم يفعلها هو ولا النّاسُ. لكنّه سيقول لنا لا يستحسنه ابن عبّاس، إلاّ إذا كان في نفسه حسناً. ثمّ لا يهمّه لماذا لا يفعله النّاسُ، وما هو المانع لهم من فعله، كلّ هذا لا يأبه له ما دام أنّه جاء ظاهراً، أنّ النّبيّ ﷺ أمر بهما.

وهذا المنهج، في الاستدلال لا يمكن أن يستوعبه، إلاّ شخص غارق في الأخذ بالظّاهر مثل ابن حزم رحمه الله، وله أمثلة كثيرة عرضنا لبعضها في هذا البحث، منها توفيقه في مسألة الانتعال في المقبرة، بين النّعلين

(١) م س.

السّبتيتين فيُحرم المشي بهما، وبين غير السّبتيتين فيُباح المشي بهما، بل يجوز إذا كانت إحداهما سبتيّة، والأخرى ليست كذلك! وقد مرّ مثله في مسألة الصّلاة بعد العصر، كيف جعل الصّلاة بعد العصر، والنّهي عنها منسجماً، دون أن يشعر بوجود أيّ تعارض بينهما!

وقد أوضح عبدالرزّاق(١) كلام ابن عبّاس، فروى عن الثّوريّ عن أبي نهيك عن سماك عن ابن عبّاس قال: سألوه عن الرّجل يُصلّي، والإمام يخطب؟ قال: أرأيت لو فعل ذلك كلُّهم، كان حسناً؟! ففسّر كلام ابن عبّاس، وأنّه على معنى الإنكار، لا الإقرار كما أوهمه اللّفظ الأوّل، فليس لابن حزم في التّعلّق به حجّة.

أمّا الآثار، فمنها ما رواه مالك (٢٢٩) عن ابن شهاب عن ثعلبة بن أبي مالك القُرَظيّ، أنّه أخبره أنّهم كانوا في زمان عمر بن الخطّاب يصلّون يوم الجمعة حتّى يخرج عمر، فإذا خرج عمر وجلس على المنبر، وأذّن المؤذّنون، قال ثعلبة: جلسنا نتحدّث، فإذا سكت المؤذّنون، وقام عمر يخطُب أنصتنا، فلن يتكلّم منّا أحدٌ. قال ابن شهاب: فخروج الإمام يقطع الصّلاة، وكلامه يقطع الكلام.

وهذا ليس من كلام الزّهريّ، بل حكام الزّهريّ عن ابن المسيّب أيضاً(٢)، ورواه عن شيخه ثعلبة الصّحابيّ، فقد رواه سحنون في المدوّنة عن ابن وهب عن يونس بن يزيد عن ابن شهاب، قال: أخبرني ثعلبة بن أبي مالك القُرَظيّ، أنّ جلوس الإمام على المنبر يقطع الصّلاة، وأنّ كلامه يقطع الكلام. وقال: إنّهم كانوا يتحدّثون حين يجلس عمر بن الخطّاب على المنبر حتّى يسكت المؤذّن، فإذا قام عمر على المنبر لم يتكلّم أحدٌ حتّى يقضي خطبتيه كلتيهما، فإذا نزل على المنبر، وقضى خطبتيه تكلّموا. ورواه ابن أبي شيبة(٣) عن عبّاد بن العوّام عن يحيى بن سعيد عن يزيد بن عبدالله

---

(١) المصنّف (٣/٢٤٥/٥٥١٧).

(٢) ن: مصنّف ابن أبي شيبة (٢/٢١).

(٣) (٢/٢١).

عن ثعلبة بن أبي مالك القرظيّ قال: أدركت عمر وعثمان، فكان الإمام إذا خرج يوم الجمعة، تركنا الصّلاة.

وعن سحنون أيضاً، من طريق وكيع عن سفيان عن أبي إسحاق عن الحارث عن عليّ، أنّه كان يكره الصّلاة يوم الجمعة والإمام يخطب. وفيها عن وكيع عن ليث عن مجاهد مثلُه، وعن وكيع عن سفيان عن ابن جريج عن عطاء مثلُه، أي أنّهم كرهوا الصّلاة، والإمام يخطب يوم الجمعة(١).

وروى ابن أبي شيبة عن ابن نمير عن حجّاج عن عطاء عن ابن عبّاس وابن عمر، أنّهما كانا يكرهان الصّلاة والكلام بعد خروج الإمام. وعن ابن نمير قال: حدّثنا سفيان عن توبة عن الشّعبي قال: إنّ شريحاً إذا أتى الجمعة، فإن لم يكن خرج الإمام صلّى ركعتين، وإن كان خرج جلس واحتبى واستقبل الإمام، فلم يلتفت يميناً ولا شمالاً.

وروى عبدالرزاق(٢) عن معمر قال: سألت قتادة عن الرّجل يأتي، والإمام يخطب يوم الجمعة، ولم يكن صلّى، أيُصلّي؟ فقال: أمّا أنا، فكنت جالساً. وعن ابن جريج عن عطاء قال: قلت له: جئتَ والإمام يخطب يوم الجمعة، أتركع؟ قال: أمّا والإمام يخطب، فلم أكن لأركع!

وروى ابن أبي شيبة عن هشام عن ابن سيرين، أنّه كان يقول: إذا خرج الإمام، فلا يصلّ أحدٌ حتّى يفرق الإمام. وعن ابن مهدي عن حمّاد بن سلمة عن هشام بن عروة عن أبيه قال: إذا قعد الإمام على المنبر فلا صلاة. وعن عبدالأعلى عن معمر عن الزّهريّ، في الرّجل يجيء يوم الجمعة والإمام يخطب: يجلس ولا يصلّي. وعن أزهر عن ابن عون قال: كان ابن سيرين يجلس ولا يصلّي.

اعتراض وجوابه:

فإن قيل إنّ كلّ الّذي أوردته هنا، لا شيء منه في قوّة المرفوع عن

---

(١) ن: م س.
(٢) المصنّف (٥٥١٩، ٥٥٢٠).

النّبيّ ﷺ. وقد ورد عنه ﷺ ما يفيد تأكّد الرّكعتين، بل لولا البرهان الّذي دلّ على أن لا فرض إلاّ الخمس، لكانت هاتان الرّكعتان فرضاً، ولكنّهما مع ذلك في غاية التّأكيد، ولا شيء من السّنن أوكد منها[1].

أمّا المرفوع فما رواه الشّيخان عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما مرفوعاً: «**إذا جاء أحدكم والإمام يخطب، أو قد خرج، فليصلّ ركعتين**». هذا لفظ البخاريّ، أمّا مسلم فرواه من عدّة طرق، لا بأس من إيرادها كلّها، بادئاً بالطّريق الّتي بدأ بها ابن حزم، ثمّ أقارن بينها وبين صنيع ابن حزم في المحلّى.

١ ـ حدّثنا محمّد بن بشار حدّثنا محمّد، وهو ابن جعفر حدّثنا شعبة عن عمرو قال: سمعت جابر بن عبدالله، أنّ النّبيّ ﷺ خطب، فقال: «إذا جاء أحدكم يوم الجمعة، وقد خرج الإمام فليصلّ ركعتين».

٢ ـ حدّثنا قتيبة بن سعيد حدّثنا ليث. ح وحدّثنا محمّد بن رمح أخبرنا اللّيث عن أبي الزّبير عن جابر، أنّه قال: جاء سُلَيْك الغطفانيّ يوم الجمعة، ورسول الله ﷺ قاعدٌ على المنبر، فقعد سُلَيْك قبل أن يُصلّي، فقال له النّبيّ ﷺ: «**أركعت ركعتين؟**»، قال: لا! قال: «**قم فاركعهما**».

٣ ـ حدّثنا إسحق بن إبراهيم وعليّ بن خشرم كلاهما عن عيسى بن يونس. قال ابن خشرم: أخبرنا عيسى عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر بن عبدالله قال: جاء سُلَيْك الغطفانيّ يوم الجمعة، ورسول الله ﷺ يخطب، فجلس فقال له: «**يا سُلَيك، قم فاركع ركعتين، وتجوّز فيهما**». ثمّ قال: «**إذا جاء أحدُكم يوم الجمعة، والإمام يخطب، فليركع ركعتين، وليتجوّز فيهما**».

٤ ـ حدّثنا أبو الرّبيع الزّهرانيّ، وقتيبة بن سعيد قالا: حدّثنا حمّاد، وهو ابن زيد عن عمرو بن دينار عن جابر بن عبدالله قال: بينا النّبيّ ﷺ

(١) هذا من كلام ابن حزم في المحلّى (٦٩/٢/١).

يخطب يوم الجمعة، إذ جاء رجل، فقال له النّبيّ ﷺ: «**أصلّيت يا فلان؟**»، قال: لا! قال: «**قم فاركع**».

٥ ـ حدّثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ويعقوب الدورقيّ عن ابن عُلَيّة عن أيّوب عن عمرو عن جابر عن النّبيّ ﷺ، كما قال حمّاد، ولم يذكر الرّكعتين.

٦ ـ حدّثنا قتيبة بن سعيد وإسحق بن إبراهيم، قال قتيبة: حدّثنا، وقال إسحق: أخبرنا سفيان عن عمرو سمع جابر بن عبدالله يقول: دخل رجل المسجد، ورسول الله ﷺ يخطب يوم الجمعة، فقال: «**أصلّيت؟**»، قال: لا! قال: «**قم، فصلّ الرّكعتين**». قال مسلم: وفي رواية قتيبة، قال: «**صلّ ركعتين**».

قال ابن حزم[1] رحمه الله: «فهذه آثار متظاهرة متواترة عن جماعة من الصّحابة رضي الله عنهم، بأصحّ أسانيد توجب العلم بأمره ﷺ من جاء يوم الجمعة والإمام يخطب، بأن يُصلّي ركعتين».

قلت: أمّا تعقيبه على هذه الآثار، فهو من تهويلاته المعروفة، حيث جعل رواية جابر بن عبدالله، وفعل أبي سعيد، الّذي مرّ قبلُ، وصلاة سليك الغطفانيّ جماعة من الصّحابة تفخيماً للعدد!

وأعظم منه في التّهويل قوله: (آثار متظاهرة متواترة... توجب العلم بأمره...)، والواقع أنّه أثر واحد من طرق متعدّدة، يرويه جابر بن عبدالله عن سليك، فأين دعوى التّواتر والتّظاهر؟ وإن سلّمنا له مذهبه، في إفادة خبر الواحد العلم اليقينيّ، فإنّ ذلك موضوع آخر، لا علاقة له بالبحث هنا؛ لأنّه لا أحد من المالكيّة يشكّك في ثبوت الخبر عن جابر، وإنّما ينكرون دعواه التّواتر عن الصّحابة، وهو لم يثبته إلاّ عن أبي سعيد الخدريّ، فكيف يدّعي التّواتر فيه؟!

أمّا حديث جابر بن عبدالله، فهو حديث واحد، تعدّدت مخارجُه،

---

(١) م س.

وصنيع ابن حزم سامحه الله يوهم، أنّه مرويّ عن جابر مستقلاً عن حادثة سليك الغطفانيّ؛ أي أنّ جابراً رواه مرّة مرتبطاً بقصّة سليك، ومرّة أخرى مستقلاً عنها، فإذا اعترَض المالكيّة على قصّة سليك، قيل لهم: فما أنتم فاعلون برواية جابر المعمّمة؟

أمّا عن الدّليل على أنّ حديث جابر واحد، فهو قائم من الرّوايات الّتي خرّجها مسلم، وفي الطّريق الثّالثة على وجه الخصوص، ولفظها: جاء سُلَيْك الغطفانيّ يوم الجمعة، ورسول الله ﷺ يخطب، فجلس فقال له: «**يا سُلَيْك، قم فاركع ركعتين، وتجوّز فيهما**». ثمّ قال: «**إذا جاء أحدُكم يوم الجمعة، والإمام يخطب، فليركع ركعتين، وليتجوّز فيهما**».

فاللّفظ العامّ هنا مرتبط بقصّة سليك، وليس لفظاً آخر مستقلاً عنها. وقد ساقه مسلم من طريق إسحاق بن إبراهيم وعليّ بن خشرم كلاهما عن عيسى بن يونس. ويتّضح من ذلك، أنّ بعض الرّواة اقتصر على جزء من الحديث، والبعض الآخر رواه كاملاً. وذكر ابن حزم جميع طرق مسلم، وتحاشى الإشارة إلى هذا الطّريق؛ لأنّها تشوّش عليه مذهبه في التّواتر المزعوم! واكتفى بالإشارة إلى اختلاف اللّفظ؛ «الرّكعتين» و«ركعتين»، دون أن يحاول أن يتوقّف معهما، مع إقراره بأنّ اللّفظ المعرَّف رواه إسحاق فقط، أمّا اللّفظ المنكّر، فاجتمع على روايته قتيبة، وحمّاد بن زيد، وأيّوب السّختيانيّ، وابن جريج، كلّهم عن عمرو عن جابر، وهو كذلك من طريق اللّيث عن أبي الزّبير عن جابر، ممّا يترجّح معه لفظ ركعتين. وأحسن مسلم بالإشارة إلى الاختلاف بينهما، كما في الطّريق السّادس، والفرق بينهما كبير، وهو مهمّ يخدم المسألة؛ لأنّ لفظ (الرّكعتين) لو ثبت يُحمل على أنّ هاتين الرّكعتين معهودتان، وينصرف ذلك إلى ركعتي التّحيّة. أمّا مع التّنكير الّذي هو رواية الجماعة، فيدلّ على المطلق غير مقيَّد بالتحيّة. ويزداد ترجّحاً بأنّه أمره بالتّخفيف فيهما، أو التّجوّز، بل ورد أنّه انتظره حتّى فرغ منهما، كما عند ابن أبي شيبة[1] عن محمّد بن قيس، أنّ النّبيّ ﷺ، حيث

---

(١) (٢/٢٠).

أمره أن يصلّي ركعتين، أمسك عن الخطبة، حتّى فرغ من ركعتين، ثمّ عاد إلى خطبته. ممّا يقوّي توجيه المالكيّة، بأنّ هاتين الرّكعتين لهما وضع خاصّ عن عموم ركعتي التّحيّة. وهو ما فهمه ابن جريج من الحديث فقال، بعد أن روى حديثها عن عمرو بن دينار عن جابر: «وأقول أنا: ليست تلك الرّكعتان لأحد، إلاّ لامرئ قطع له الإمام خطبته، وأمره بذلك»[١]. وقد تقدّم سؤاله لعطاء؛ فقيه أهل مكّة: جئتَ والإمام يخطب يوم الجمعة، أتركع؟ قال: أمّا والإمام يخطب، فلم أكن لأركع!

فإن قيل: كلّ هذا طيّب وحسن، لكن ما هو وجه الجمع بينه وبين قوله ﷺ، بعد أن فرغ من أمر سليك: «إذا جاء أحدُكم يوم الجمعة، والإمام يخطب، فليركع ركعتين، وليتجوّز فيهما»؟! فإنّه ظاهر في التّعميم، إن لم يكن نصًّا، حتّى قال ابن حزم[٢]: «وهذا أمر، لا حيلة للمُمَوّه فيه، ولله تعالى الحمدُ»!!

قلت: هذا مشكَل، يتعارض مع ما نقل عن السّلف. ومن أحسن ما يمكن أن يُوجّه به، إن كان محفوظاً، أنّ النّبيّ ﷺ وإن تكلّم به عامًّا، فهو جارٍ على قاعدته في تعليم النّاس وتأديبهم، وذلك أن يتكلّم باللّفظ العامّ، وهو يقصد شخصاً أو جماعةً؛ كقوله ﷺ: **«ما بال أقوام يقولون كذا وكذا»**؟!

والوجه الآخر تسلّل الخطأ لرواية مسلم من طريق أبي سفيان، وهذا وإن كان مسلكاً خطِراً وموردِاً صعباً، لكنّه خيرٌ من تهمة السّلف بالتّهاون في السّنن.

أمّا ما أجاب به الحافظ ابن حجر، من أنّ الوارد عن الصّحابة ليس صريحاً، مع إمكان حمل النّهي الوارد عنهم، في حقّ الجالس دون الدّاخل إلى المسجد[٣]، فهو مع مخالفته لما هو منقول عن التّابعين الّذين نقلوا

---

(١) ن: عبدالرّزاق، المصنف (٣/٢٤٤).
(٢) م س (٦٨/١/٢).
(٣) ن: الفتح (٤١١/٢).

العلم عنْ الصّحابة، لم يستطع إثباته إلاّ عن أبي سعيد الخدريّ! وهل ضنّت كتبُ الآثار عن ذكر رواية، بإثبات الرّكعتين عن واحد منهم أثناء الخطبة، حتّى لم يُنقل عن غير أبي سعيد؟!

قال الشّوكانيّ[١]: «والأحاديث المذكورة في الباب تدلّ على مشروعيّة تحيّة المسجد حال الخطبة، وإلى ذلك ذهب الحسن، وابن عيينة، والشّافعيّ، وأحمد، وإسحاق، ومكحول، وأبو ثور، وابن المنذر. وحكاه النّوويّ عن فقهاء المحدّثين، وحكى ابن العربيّ أنّ محمّد بن الحسن حكاه عن مالك. وذهب الثّوريّ، وأهل الكوفة إلى أنّه يجلس ولا يصلّيهما حال الخطبة، حكى ذلك التّرمذيّ، وحكاه القاضي عياض عن مالك، واللّيث، وأبي حنيفة، وجمهور السّلف من الصّحابة والتّابعين. وحكاه العراقيّ عن محمّد بن سيرين، وشريح القاضي، والنّخعيّ، وقتادة، والزّهريّ. ورواه ابن أبي شيبة عن عليّ، وابن عمر، وابن عبّاس، وابن المسيّب، ومجاهد، وعطاء بن أبي رباح، وعروة بن الزّبير، ورواه النّوويّ عن عثمان».

قلت: وإذا كان هذا مذهب السّلف، فلا شكّ أنّه أرجح من مذهب من اختار خلافه، وإن كان ظاهر الأثر معه؛ لأنّنا مطالبون بمتابعتهم، وتأويلِ ظواهر الأخبار المخالفة لمذاهبهم، لا ارتكاب العكس. ولا يتبيّن قوّة مذهب السّلف، إلاّ بعد الكلام في حديث جابر، من طريق شعبة عند الشّيخين، وطريق أبي سفيان عند مسلم.

أمّا البخاريّ فقد رواه (١١٦٦) من رواية شعبة أخبرنا عمرو بن دينار قال: سمعت جابر بن عبدالله قال: قال رسول الله ﷺ وهو يخطب: «**إذا جاء أحدكم، والإمام يخطب، أو قد خرج، فليصلّ ركعتين**»، تحت باب ما جاء في التّطوّع مثنى مثنى، من كتاب التّهجّد. وهي متّفقة مع رواية مسلم، من الطّريق الأولى، وقد ساقهما ابن حزم معاً.

أمّا في كتاب الجمعة، في باب إذا رأى الإمامُ رجلاً جاء، وهو

---

(١) نيل الأوطار (٣/٣١٥).

يخطب أمره أن يصلّي ركعتين، فأورد فيه هذا الحديث عن أبي النّعمان حدّثنا حمّاد بن زيد عن عمرو بن دينار عن جابر بن عبدالله قال: جاء رجل، والنّبيّ ﷺ يخطب النّاس يوم الجمعة، فقال: «**أصلّيت يا فلان؟**»، قال: لا! قال: «**قم، فاركع ركعتين**». ونفس اللّفظ تقريباً، في باب من جاء والإمام يخطب، صلّى ركعتين خفيفتين، عن عليّ بن عبدالله حدّثنا سفيان عن عمرو سمع جابراً: دخل رجل يوم الجمعة، والنّبيّ ﷺ يخطب... إلخ.

أمّا الإمام مسلم، فقد رواه عن عيسى بن يونس عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر، من طريق إسحاق وعليّ بن خشرم. وفيها الجمع بين الأمر الخاصّ لسليك، والأمر العامّ لكلّ من كان في مثل حاله.

والملاحظ من خلال هذه الطّرق، مع الطّرق السّابقة لمسلم، أنّ البخاريّ روى حديث جابر عن عمرو بن دينار فقط، بخلاف مسلم فقد رواه عن ثلاثة؛ وهم: عمرو، وأبو الزّبير، وأبو سفيان. والبخاريُّ تحاشى هذين الطّريقين؛ للكلام الموجود فيهما، ولهذا عزّز مسلم رواية أبي الزّبير من طريق اللّيث، وروايته عن أبي سفيان بإسحاق وعليّ بن خشرم. لكن لا تترجّح رواية عمرو بن دينار لهذا فقط، بل اجتمع عليها أربعة حفّاظ، وهم: شعبة، وحمّاد، وسفيان عند الشّيخين، وأيّوب عند مسلم.

أمّا رواية أبي سفيان، فتفرّد بها الأعمش عنه، وهو وإن تابعه الوليد بن مسلم أبو بشر، كما عند أحمد والدّارقطنيّ(١)، وهو من رجال مسلم، وروى له البخاريّ في جزء القراءة خلف الإمام، ووثّقه يحيى وأبو حاتم(٢)، لكن روى الطّحاوي(٣) في شرح معاني الآثار، عن فهد ثنا عمر بن حفص ثنا أبي ثنا الأعمش قال: سمعت أبا صالح يذكر حديث سليك الغطفانيّ، ثمّ سمعت أبا سفيان بعد ذلك يقول: سمعت جابراً يقول: جاء سليك

---

(١) ن: مسند أحمد (٣/٢٩٧)، سنن الدّارقطنيّ (٢/٢٣).
(٢) ن: ابن حجر، التّهذيب (١١/١٣٣).
(٣) ن: (١/٣٦٥).

الغطفانيّ في يوم الجمعة، ورسول الله ﷺ يخطب، فقال له رسول الله ﷺ: «**قم يا سليك، فصلّ ركعتين خفيفتين تجوّز فيهما**». ثمّ قال: «**إذا جاء أحدُكم والإمام يخطب، فليصلّ ركعتين خفيفتين يتجوّز فيهما**». وأبو صالح روى حديث سليك الغطفانيّ عن الأعمش عن أبي هريرة، قال: دخل سليك الغطفانيّ المسجد، والنّبيّ ﷺ يخطب، فأمره أن يُصلّي ركعتين. رواه ابن حبّان[١]، وقال: تفرّد به حفص بن غياث، وهو قاضي الكوفة. فيُخشى أن يكون دخل على أبي سفيان من حديث أبي صالح، فإنّه ليس في جميع الطّرق الدّمجُ، بين توجيه الكلام لسليك، ثمّ التّوجّه به إلى النّاس، إلاّ عن أبي سفيان.

أمّا رواية عمرو بن دينار عند البخاريّ وفيها: «**إذا جاء أحدكم والإمام يخطب، أو قد خرج، فليصلّ ركعتين**» فهي على الشكّ، وجاءت عند مسلم، من رواية شعبة على القطع: «**إذا جاء أحدكم يوم الجمعة، وقد خرج الإمام فليصلّ ركعتين**». ويمكن حملها على ما قبل الشّروع في الخطبة، وهو الّذي جنح إليه النّسائيّ في السّنن الكبرى، وبوّب له بالصّلاة قبل الخطبة[٢]؛ استشهاداً برواية قتيبة بن سعيد، وهي عند مسلم أيضاً.

فإن قيل: أراك رجعت عن تقرير كون هذه الرّواية محفوظة، كما فعلت في ردّك على ابن حزم، فما الحامل لك الآن على ردّها؟ والجواب أنّني كنت رددت على ابن حزم إيهامَه تعدّدَ ألفاظ الحديث، بين الخصوص والعموم، فبيّنت هناك أنّ ألفاظ الحديث كلّها راجعة إلى حديث سليك، وليس هناك رواية لجابر بالعموم مستقلّة عن رواية سليك، في تخصيصه بالأمر بصيغة العموم، كما هو في طريق شعبة. أمّا هنا فرددت رواية أبي سفيان؛ لما أوهمته من التوجّه للنّاس بالأمر العامّ، بعد تخصيص سليك به.

واستغراب ابن خزيمة لهذا التّوجيه، ودفعه له بشدّة، صحيح باعتبار

---

(١) ن: صحيح ابن حبّان (٦/٢٤٦).

(٢) السّنن الكبرى (١/١٨٣).

طريق أبي سفيان المفردة، أمّا على رواية شعبة فليس غريباً، أن يتوجّه الخطيب إلى شخص بلفظ عامّ، حتّى يخرج عن صورة التّخاطب والحوار.

والنّتيجة الّتي نخلص إليها، من خلال هذا التّحليل، أنّ الخطاب العامّ في حديث جابر، مرتبط بسليك الغطفانيّ، وليس عامّا لكلّ من دخل في ذلك الوقت، بدليل أنّه لم يُرو عن أحد فعله، إلاّ عن أبي سعيد الخدريّ، ولو كان الأمر فيه إلى غيره، لما خفي ذلك على الصّحابة، بل سارعوا إلى امتثاله والقيام به، والله أعلم.

وهذا كلّه ذكرته على سبيل التّبرّع، قبل النّظر في أجوبة السّلف عن حديث سليك. وقبل إيرادها، أشير إلى أمر استشكلته، ولم أجد الجواب المقنع عنه، وهو ما هي النّكتة في امتناع البخاريّ، عن إيراد حديث المسألة (١١٦٦) في بابه، ثمّ أورده في باب آخر، مستدلاً به على التّطوّع في النّهار مثنى مثنى، وعلى التّجوّز في الرّكعتين أثناء الخطبة؟ ولم يُشر الحافظ إلى شيء من ذلك، في مناقشته الطّويلة للمانعين، وكأنّه لم يستشكله، بل لم يذكر حديث المسألة، إلاّ في آخر المناقشة، حيث قال رحمه الله[(١)]: «وورد أخصّ منه في حال الخطبة، ففي رواية شعبة عن عمرو بن دينار... متّفق عليه أيضاً، ولمسلم من طريق أبي سفيان عن جابر... قال النّوويّ: هذا نصّ لا يتطرّق إليه التّأويل، ولا أظنّ عالماً يبلغه هذا اللّفظ، ويعتقده صحيحاً فيخالفه. وقال ابن أبي جمرة: هذا الّذي أخرجه مسلم نصّ لا يحتمل التّأويل».

والّذي يتحرّر لي، أنّ البخاريّ لم ير هذا اللّفظ صريحاً كما ادّعاه له النّوويّ؛ للاحتمال الّذي شرحناه. هذا على روايته هو، من طريق شعبة، بَلْهَ من رواية أبي سفيان عند مسلم. والظّنّ أنّ رواية عمرو من طريق شعبة، لو كانت صريحة في بابها، لما أخّرها عن محلّه، ويذهب بها بعيداً. ويمكن أن يجاب، بأنّه أورد في الباب لفظة: (جاء رجل والنّبيّ ﷺ يخطب، أو

---

(١) ن: الفتح (٢/٤١١).

دخل رجل والنّبي ﷺ يخطب) وهما صريحان، في أنّ توجيه الأمر كان وهو على المنبر، لكن يمكن أن يقال: بأنّه وجّه له الكلام، وهو قاعد على المنبر، كما في رواية قتيبة بن سعيد، ثمّ أشار إليه أثناء الخطبة، وأمره بالتّخفيف فيهما، حتّى لا يقع في النّهي عن عدم الإنصات إلى الخطبة.

أمّا الأجوبة الّتي ذكرها العلماء لحديث سليك الغطفانيّ، فهي:

- كونها واقعة عين لا عموم لها، ويدلّ عليه قوله في حديث أبي سعيد الّذي أخرجه أصحاب السّنن، وغيرهم: جاء رجل والنّبيّ ﷺ يخطب، والرّجلُ في هيئة بذّة، فقال له: «**أصلّيت؟**»، قال: لا! قال: «**صلّ ركعتين**»، وحضّ النّاس على الصدقة. قالوا: فأمره أن يُصلّي ليراه بعضُ النّاس، وهو قائم فيتصدّق عليه. ويؤيده أنّ في هذا الحديث عند أحمد، أنّ النّبيّ ﷺ قال: «**إنّ هذا الرّجل دخل المسجد في هيئة بذّة، فأمرته أن يُصلّي ركعتين، وأنا أرجو أن يفطن له رجل فيتصدّق عليه**».

- قوله ﷺ لسليك في آخر الحديث: «**لا تعودنّ لمثل هذا**»، أخرجه ابن حبّان في صحيحه (٢٥٠٤).

- معارضته ظاهرة للأمر بالإنصات والاستماع للخطبة.

- معارضته لقوله ﷺ للدّاخل وهو يخطب: «**اجلس فقد آذيت**»، أخرجه أبو داود والنّسائيّ، وصحّحه ابن خزيمة وغيره من حديث عبدالله بن بسر.

- ما تقدّم من انتظار النّبي ﷺ له حتّى أتمّ صلاته.

- اتّفاقهم على سقوط الرّكعتين عن الإمام عند دخوله، فليكن كذلك الدّاخل في ذلك الوقت[١].

---

(١) وهذه أقوى الأجوبة المذكورة، نقلتها عن ابن حجر. وقد ذكر هو أجوبة أخرى للمانعين، لكنّها ضعيفة. وأضعف في تقديري الرّدود عليها. ن: الفتح (٢/٤٠٧، ٤١١).

أمّا **الجواب الأوّل**، بأنّها واقعة حال، فلم يجب عليه المخالف بما يُقنع، واكتفى بمطالبة الخصم أن يأمر كلّ صاحب هيئة بذّة بالصّلاة في ذلك الوقت. وزاد ابن المنيِّر، فقال بإلزام المانع الصّلاةَ في وقت الكراهة بتلك الحالة، وليس واحد منهما بلازم. ويقال أوّلاً: إنّ تعليلنا مستند إلى الشّرع، واعتراضكم عليه هو اعتراض على صاحب الشّرع، فانتبهوا على من تعترضون! والحديث واضح، في أنّ الأمر بالرّكعتين مرتبط بتنبيه النّاس على حاله. أمّا قول الحافظ ابن حجر، بأنّ هذا جزء علّة، وليس العلّة كلّها، فيجاب بإعادة قراءة حديث أحمد، والله أعلم.

أمّا عن إلزامنا، بأنّنا يجب أن نأمر كلّ صاحب هيئة بذّة بالصّلاة في ذلك الوقت، فذلك ليس راجعاً إلينا، بل هو إلى الشّرع، وقد لاحظ فيه ما يوجب التّوقّف في أمره، أمّا نحن فلا نستطيع أن نفتح هذا الباب؛ لأنّه لم يتكرّر مثلُه عن السّلف.

أمّا قول ابن المنيّر المالكيّ، فهو غير لازم لنا أيضاً؛ لأنّنا نقول: بأنّ النّهي عن الصّلاة أثناء الخطبة، هو لحقّ الإنصات، وليس ثمّة إنصات، على القول بأنّه انتظره. أمّا إذا قلنا: بأنّه أمره قبل الشّروع في الخطبة، وطالبه بالتجوّز فيهما، فإنّ ذلك مغتفر عندنا، بخلاف الصّلاة أثناء وقت النّهي، فهو لحقّ الله تعالى، ومعناه التّعرّض لعبادة الشّيطان، وليس فيه مصلحة شرعية بوجه من الوجوه فافترقا.

أمّا **الجواب الثّاني**: فقد أجاب عنه ابن حبّان في صحيحه، بأنّه نهاه عن العودة إلى الإبطاء عن وقت الصّلاة. وهو محتملٌ، لكنّه لا يمتنع حملُه أيضاً، على ما هو أعمّ منه، بأن يقال: لا تعودنّ إلى الإبطاء، فتصلّي في وقت النّهي، خاصّة وأنّه كرّر ذلك ثلاث مرّات. ويحتمل معنى آخر، وهو لا تعودنّ إلى التّأخّر، والحضور في هذا الوقت، فأراك في مثل تلك الحال، فتدفعني إلى أمرك بالصّلاة؛ ليراك النّاس فيتصدّقوا عليك. وقد يستغرب أحدٌ حمله على هذا المعنى، وهو ليس غريباً في حقّه ﷺ، لما عُرف عنه من رقّة قلبه، وعطفه على المسلمين، مثلما فعله مع سبطيه

الحسن والحسين رضي الله عنهما، عندما رآهما يتعثّران، فنزل من المنبر، وأصعدهما إليه. ويظنّ بعض النّاس أنها سنّة، فيقصد إلى ذلك دون انتباهه إلى الفرق، بينه وبين النّبيّ ﷺ، ومكان سكناه، وحقّ حفيديه، وعدم تكرّره من السّلف بعده.

أمّا **الجواب الثّالثُ**: فلم يُجب عنه الحافظ بجواب مقنع. ونلزمه بذكر الفرق بين امتناع الصّلاة عن الجالس، وجوازها في حقّ الدّاخل[1]. فإن قال: إنّ الجالس مطالب بالاستماع، أمّا الدّاخل فهو مطالب بشغل البقعة بالصّلاة، مع إمكان استماعه للخطبة. فيُجاب بأنّ إمكان الجمع الّذي ادّعاه، هو غير ممكن التّحقّق؛ لأنّه بالنّسبة إلى الصّلاة مطالَب بالخشوع فيها، وهو يتطلّب دفع الشّواغل عنها. وأمّا بالنّسبة للخطبة، فهو مطالب بالإنصات إليها، حتّى أنّه منهيّ أثناءها عن النّهي عن المنكر، فإذا ركّز في الخطبة أضاع الخشوع، وإذا خشع في الصّلاة فرّط في الإنصات!

ثمّ يقال له: هذا الأمر بالإنصات، أواجب هو في حقّ الدّاخل أم مندوب؟ فإن قال: مندوب وليس واجباً، فهو إلزام لنا بغير مذهبنا. وإن قال معنا: إنّه واجب، وهو الصّواب إن شاء الله، فيقال: ما الّذي جعله واجباً في حق الجالس دون الدّاخل، والمعنى فيهما سواء؟ فإذا قال: إنّ الدّاخل مطالب بشغل البقعة بالصّلاة، عاد إلى الأوّل، مع أنّه يسلّم لنا، بأنّ الإنصات إلى الخطبة أقوى من شغل البقعة بالصّلاة، فيلزم منه أن لا يتشاغل عنه بالصّلاة، وهو المطلوب.

أمّا **الجواب الرّابع**: فأجاب عنه بأنّه هو الآخر واقعة حال لا عموم لها، فيُحتمل أنّه صلّى الرّكعتين في آخر المسجد، ثمّ اخترق الصّفوف للوصول إليه. ويجاب عنه بأنّ ما ادّعيناه من الخصوصيّة، في حديث سليك الغطفانيّ مستند إلى الأدلّة، أمّا دعواكم فهي مستندة إلى مجرّد الاحتمال.

---

(١) قال ابن حزم في المحلّى (٧٢/١/٣): فالتطوّع جائز لمن دخل المسجد ما لم يبدأ الإمام في الخطبة، ولمن دخل ما لم تقم الإقامة للصّلاة!

أمّا الأدلّة فما تقدّم من حديث أبي داود في الجواب الأوّل، ومخالفة عمل أهل المدينة، بل عمل السّلف وجمهور الصّحابة والتّابعين. وأصل هذه الاحتمالات لابن حزم في المحلّى، ومنها تضعيفه لحديث ابن بسر، وقد خطّأه الشّيخ شاكر في ذلك[1].

أمّا **الجواب الخامس**: فقد ذكر أنّ الدّارقطنيّ الّذي أخرجه من حديث أنس قد ضعّفه، وقال: إن الصّواب أنّه من رواية سليمان التّيميّ مرسلاً أو معضَلاً.

قلت: ساق الدّارقطنيّ[2] هذا الحديث عن قتادة عن أنس قال: دخل رجل من قيس، ورسول الله ﷺ يخطب، فقال النّبيّ ﷺ: «**قم فاركع ركعتين**»، وأمسك عن الخطبة حتّى فرغ من صلاته. وقال: أسنده هذا الشّيخ عبيد بن محمّد العبديّ عن الفاء عن أبيه عن قتادة عن أنس، ووهم فيه، والصّواب عن الفاء عن أبيه مرسل، كذا رواه أحمد بن حنبل وغيره عن الفاء.

قال الشّوكانيّ[3]: «ثم رواه من طريق أحمد مرسلاً، وعبيد بن محمّد هذا روى عنه أبو حاتم، وإنّما حكم عليه الدّارقطنيّ بالوهم؛ لمخالفته من هو أحفظ منه، أحمد بن حنبل وغيره».

أمّا ما نقله الحافظ عن الدّارقطنيّ من أنّ (الصّواب أنّه من رواية سليمان التّيميّ مرسلاً أو معضَلاً)، فالظّاهر أنّه تحريف في نسخة الفتح، تحرّف فيه العبدي إلى التّيمي، ولا وجود لسليمان التّيميّ في السّند، ولم ينقله الشّوكانيّ في نيل الأوطار، على كثرة اختصاره لكلام الحافظ، ولم يتكلّم عنه الزّيلعيّ في نصب الرّاية[4]. وإمّا أن يقال: ذهب ذهن الحافظ من العبدي إلى سليمان التيميّ؛ لأنّ الثّاني هو في جملة الرّواة عن محمّد بن

---

(١) ن: المحلّى (٣/١/٧٠، ٧١).
(٢) ن: السّنن (٢/١٥).
(٣) نيل الأوطار (٣/٣١٥).
(٤) ن: نيل الأوطار (٣/٣١٤)، نصب الرّاية (٢/٢٠٣).

قيس[١]، فدخل السّندان عنده، أو هناك سقط في النّسخة، والله أعلم.

وليس في الفتح تمامُ الكلام على حديث محمّد بن قيس، وقد رواه الدّارقطنيّ عن هشيم عن أبي معشر عن محمّد بن قيس، أنّ النّبيّ ﷺ حين أمره أن يُصلّي، أمسك عن الخطبة حتّى فرغ من ركعتيه، ثمّ عاد إلى خطبته. قال الدّارقطنيّ: هذا مرسل لا تقوم به الحجة، وأبو معشر اسمه نجيح، وهو ضعيف. ورواه مرّة ثانية بسند قريب من الأوّل، وقال: هذا أيضاً مرسل، وأبو معشر ضعيف واسمه نجيح[٢]. وهذان الطّريقان، وإن كانا مرسلين عن ضعيفين، فإنّه يمكن أن يُعتضد أحدهما بالآخر، ممّا يجعل له أصلاً، والله أعلم.

وقد ساق الحافظ حديث أنس في أوّل شرحه، وقال[٣]: «وأمّا ما رواه الدّارقطنيّ، من حديث أنس قال: دخل رجل من قيس المسجد، فذكر نحو قصّة سليك، فلا يخالف في كونه سليكاً، فإنّ غطفان من قيس كما تقدّم، وإن كان بعض شيوخنا غاير بينهما، وجوّز أن تكون الواقعة تعدّدت، فلم يتبيّن لي ذلك». فلو لم يكن معتَبراً عنده لما سكت عنه، في معرض الجواب عن دليل الخصم، وهو زائد على ما قرّره من تحسينه للحديث، بمجرّد سكوته عنه. فإن قيل: إنّه أورد بعده تعليل الدّارقطنيّ، وهو كاف في بيان رأيه فيه. فيجاب عنه باحتمال ذِكر ما قيل في الحديث، لا أنّه يوافق على عدم صلاحيته للاعتبار. ويؤكّده أنّ الشّوكاني جعل هذا الدّليل، على رأس الأدلة الّتي لا ينبغي أن تُهمل.

ويقصد الحافظ ببعض شيوخنا الحافظَ الزّيلعيَّ، حيث قال[٤]: «وقد وردت هذه القصّة في غير سليك، روى الطّبرانيّ في معجمه: ثنا أحمد بن يحيى الحلوانيّ ثنا سعيد بن سليمان عن منصور بن أبي الأسود عن الأعمش

---

(١) ن: ابن عساكر، تاريخ دمشق (١٠٩/٥٥).
(٢) ن: السّنن (١٦/٢).
(٣) الفتح (٤٠٨/٢).
(٤) نصب الرّاية (٢٠٣/٢).

عن أبي سفيان عن جابر قال: دخل النّعمان بن قوقل، ورسول الله ﷺ يخطب يوم الجمعة، فقال له النّبيّ ﷺ: «**قم صلّ ركعتين، وتجوّز فيهما، وإذا جاء أحدكم، والإمام يخطب يوم الجمعة، فليصلّ ركعتين، وليخفّفهما**».

قال الحافظ(١): وشذّ منصور بن أبي الأسود عن الأعمش، فقال: جاء النعمان بن قوقل، وقال أبو حاتم: وهم فيه منصور، يعني: في تسمية الآتي.

أمّا **الجواب الخامس**: فقد تعقّبه الحافظ بأنه قياس في مقابل النصّ، فيكون فاسد الاعتبار، ولأنّ الأمر وقع مقيَّداً بحال الخطبة، فلم يتناول الخطيب. وعبّر عنه صاحبنا ابن المنيِّر المالكيّ بقوله: مَنعُ الكلام إنّما هو لمن شهد الخطبة، لا لمن خطب، فكذلك الأمر بالإنصات واستماع الخطبة.

وهذا ليس بشيء، فإنّ الدّاخل إلى المسجد، إذا كان يُشرع له التحيّة، فإنّ هذا لا يختلف فيه الخطيب عن غيره؛ لأنّهما مأموران بشغل البقعة بالصّلاة، فيستدلّ بترك النبيّ ﷺ الصّلاةَ في ذلك الوقت، على أنّ الصّلاة غير مشروعة فيه. أمّا قوله بأنّ الأمر وقع حال الخطبة، فلا يتناول الخطيب، فهو صحيح بالنّسبة إلى ذلك الوقت، لكنّه يتناوله قبله قبل صعوده إلى المنبر.

أمّا قول ابن المنيِّر بأنّ المنع متعلّق بمن يستمع لا بمن يتكلّم، فيجاب عنه بأنّه شامل لهما معاً، أصله قارئ القرآن، يقرأ ومطالب بأن يستمع وينصت.

هذا ما تيسّر من فتح الله علينا في هذه المسألة، وما فعلنا ذلك إلاّ انتصاراً للسّلف، وأهل المدينة خاصّة الّذين كانت تؤدّى الجمعة بين أظهرهم، يشترك في العلم بها الصّغير والكبير.

---

(١) ن: الفتح (٢/٤٠٧).

فإن أصبت فمن الله وحده، وإن أخطأت فأرجو أن أنال أجر المحاولين، وإن لم تكن هذه ولا تلك، فأرجو أن أنالَ أجر الدّفاع عن السّلف الصّالحين.

* * * *

المسألة الثّانية عشرة:
حكم تارك الصّلاة

الصّلاةُ أعظم الأحكام الشّرعيّة وأهمّها على الإطلاق؛ وذلك أنّ المطالب الشّرعية إمّا عقديّة، وأجلّها الشّهادتان اللّتان تعصمان دمَ قائلهما ومالَه، وتُدخله في زمرة المسلمين، بعد أن كان في زمرة الكافرين، ولو كان في الباطن منافقاً، أو كافراً زنديقاً، بحكم أنّ الإسلام رضي من النّاس، في أحكام الدّنيا بظواهر أعمالهم، ثمّ تُوكَل إلى الله، في الآخرة سرائرُهم، فيجازيهم بها، ويحاسبهم عليها.

وإمّا عمليّة، وعلى رأسها الصّلاةُ الّتي هي عمودُ الإسلام، وحظُّ المرء من الملّة، ودليلُ الإيمان، والأحكام الأخرى سواها، إمّا خفيّة مستترة، لا يطّلع عليها إلاّ الله، مثل الصّيام، أو مقصورة على طبقة دون طبقة، مثل الزّكاة، أو تؤدّى مرّةً واحدةً في العمر، مثل الحجّ، وكلّها مشروطة بالقدرة إلاّ الصّلاة، فلم يُجعل لأحد العذرُ في تركها، ولم يرخّص لواحد تأخيرُها عن وقتها، ولم يختلف المسلمون أنّ من امتنع عنها، فحدّه القتلُ، أو الحبسُ والضّربُ إلى الموت.

وهي أعظم ما يتقرّب به العبدُ من أعماله، وليس بعد الشّرك بالله ذنبٌ أعظمَ جرماً، يلاقي به المرءُ ربّه من جرم تركها، أو التّقصير في حقّها، وتركُها من أعظم الرّزايا، وأشدّ البلايا الّتي يُبتلى بها، ولئن يتورّط المرءُ في أعظم الذّنوب، ما عدا الشّركَ غيرَ المغفور، خيرٌ له من أن يتورّط في إضاعة صلاة واحدة، بل يكفي تاركها إثماً أن اختلف السّلفُ والخلف في

إيمانه؛ أهو من عصاة المؤمنين، أم في عداد الكفرة المبعَدين؟؟! ولولا عظمتُها عند الله سبحانه وتعالى، لما آثر أن يأمره بها خليله عليه السّلام عن قرب، وكانت السّيدة زينب بنتُ جحش رضي الله عنها تفاخر زوجات النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام، ورضي الله عنهنّ، فتقول: زوّجكُنّ أهاليكُنّ، وزوّجني اللّهُ تعالى من فوق سبع سماوات، فما بالك بمن أمره ربُّه، في حضرة الملكوت الأعلى بهذه الفريضة، فيما أمره بغيرها على البسيطة، وما ذاك إلاّ لعظمة المأمور، وعظمة ما أُمِر به في البيت المعمور.

فالله الله فيها، أيّها المؤمن، فهي العلامة الّتي يعرفها بك نبيّك في عرصات القيامة، وعهدُ الله إليك أن لا تلج النّار ما دمت على الخمس ملازماً، ولن يُخلف الرّحمٰن عهده أبرمه، فاغتنم هذا العهد، وكن مع الصلاة على وعد!

****

المطلب الأوّل:
في بيان المذهب:

جاء في العتبيّة[1]: «قال: وسألته عمّن ترك الصّلاة، قال: يقال له: صَلِّ، وإلاّ ضُربت عنقُه».

ومنها[2]: «قال أصبغ، في الّذي يدع الصّلاة، فيقال له: صلّ، فيقول: لا أصلّي، فيقال له: أتجحد أنّها ليست عليك مفروضةً من الله؟ فيقول: لست بجاحد لها، وأعلم أنّها الحقُّ غير أنّي لا أصلّي، قال: أرى أن يُقتل إذا قال: لا أصلّي، وإن كان غير جاحد لها، فتركُه إيّاها، أو إصرارُه على أنّه لا يُصلّي جحدٌ لها، فإن أقام على قوله: لا أصلّي قُتِل، وإن زعم أنّه غير جاحد لها. وبلغني عن ابن شهاب أنّه قال: إن فات

(١) (٤٧٥/١).

(٢) (٣٩٣/١٦، ٣٩٤) من مسائل نوازل سئل عنه أصبغ، كتاب المرتدّين والمحاربين.

وقتها، ولم يُصلّ ضربت عنقُه. وبلغني عن عبدالملك بن عبدالعزيز أيضاً، أنّه كان يقول: إذا قال: لا أصلّي قُتل كما قال أصبغ.

قال أصبغ: وأمّا الزّكاةُ، فإن جحدها أيضاً قُتِل. وإن أقرّ أنّها حقٌّ عليه، وقال: لا أؤدّيها أُخِذت منه إن شاء أو أبى، ولا يُقتَل بقوله: لا أؤدّي؛ لأنّه يُقدَر على أخذها منه صاغراً. وإن دفع من يريد أخذها منه، فإن كان ليس به قوّةٌ يدفع بها؛ مثل أن يدفع هو بنفسه، ضُرِب وأُخِذت منه كارهاً، إلاّ أن يدفع في جماعة، ويمنع بقوّة، فإنّه يُجاهَد ويُقتَل ومن دفع معه، كما فعل أبو بكر رحمه الله حين مُنِع الزّكاة، فقال: والله لو منعوني عقالاً لجاهدتهم عليه. قال: ولو جحد الوضوء والغسل من الجنابة إلاّ أنّه قال: أنا أؤمن بالوضوء والغسل، ولا أتوضّأ ولا أغتسل قُتِل أيضاً؛ لأنّ تركه ذلك جحدٌ له، وكذلك لو قال: لا أصوم رمضان، وأصرّ على ذلك قُتِل وإن لم يجحد؛ لأنّ تركَه الصّومَ الّذي فرضه الله عليه جحدٌ له. قيل: فإن قال: لا أوتِر، قال: أؤدّبه على صلاة الوتر أدباً موجِعاً، وأضربه حتّى يصلّي الوتر. قيل: فركعتا الفجر؟ قال: لا، ركعتا الفجر هما أخفّ شأناً من الوتر، الوتر سنّةٌ».

ومن النّوادر[(١)]: «قال ابن شهاب: إذا خرج الوقت، ولم يُصَلّ قُتِل. قال محمّد: وقاله حمّاد بن زيد، وقال: تركُها كفرٌ يختلفون فيه، قال ذلك أيّوب، فقال محمّد: إن ترك صلاة واحدة حلّ دمُه.

قال ابن حبيب: من تركها مُكَذِّباً أو متهاوناً أو مفرِّطاً أو مضيِّعاً، فهو بذلك كافر؛ لقول النّبيّ ﷺ: «**ليس بين العبد والكفر إلاّ ترك الصّلاة**»، فإن رُفِع إلى الإمام فعاود ما تركه، فإن عاد إلى تركها فأوقفه، فقال: أنا أصلّي، فليبالغ في عقوبته حتّى يُظهر إنابته، فإن قال: هي فرضٌ، ولكن لا أصلّي قُتِل ولا يُستتاب ثلاثاً، كذّب بها أو أقرّ، إذا قال: لا أصلّي، ولا يؤخَّر عن وقت تلك الصّلاة. وكذلك من قال عند الإمام: لا أتوضّأ، ولا أغتسل من

---

(١) (١/١٥٠، ١٥١).

جنابة، ولا أصوم رمضان. ومن توضّأ وصلّى واغتسل وصام، وقال في ذلك كلّه إنّه غير فرض عليّ، وكذّب به، فهي ردّة، فليستتب ثلاثاً، فإن لم يتب قُتِل. وإن كذّب بالحجّ فكذلك، وإن أقرّ به، وقال: لا أحجُّ، قيل له: أبعدك اللَّهُ، إذ ليس لضيق الوقت. وإن كذّب بالزّكاة استُتيب كالردّة، وإن أقرّ بها ومنعها، أُخِذت منه كُرهاً، فإن امتنع قُتِل.

وذهب ابن حبيب أنّ تارك الصّلاة متعمّداً أو مفرّطاً كافر، وأنّه إن ترك أخواتها متعمّداً؛ من زكاة، وصوم، وحجّ، فقد كفر، قال: وقاله الحكم بن عتيبة.

وقال غير ابن حبيب: إنّه لا يكفر إلاّ بجحد هذه الفرائض، وإلاّ فهو ناقص الإيمان، ولأنّه يوارث، ويُصلّى عليه، واحتجّ بحديث مالك عن عبادة، أنّ النّبي ﷺ قال: «**خمسُ صلوات كتبهنّ الله على العباد في اليوم والليلة**»، وفي آخر الحديث: «**ومن لم يأت بهنّ، فليس له عند الله عهدٌ، إن شاء عذّبه، وإن شاء أدخله الجنّة**». وهذا يبيّن معنى الحديث الّذي ذكره ابن حبيب، والله أعلم.

ومن الرّسالة: «وأنّه لا يكفر أحدُ بذنب من أهل القبلة».

ومن المختصر: «ومن ترك فرضاً أُخّر لبقاء ركعة بسجدتيها من الضّروريّ، وقُتل بالسّيف حَدًّا ولو قال: أنا أفعلُ، وصلّى عليه غيرُ فاضل، ولا يطمس قبرُه، لا فائتةً على الأصحّ، والجاحدُ كافرٌ».

الشّرح والبيان:

جمعت هذه النّصوصُ، خاصّةً الواردة في العتبيّة أصول هذه المسألة خلافاً ودليلاً، إلى درجة أنّه لا يُحتاج بعدها، لموضع هذا التّفصيل إلى الاستنجاد بغيرها، إلاّ على وجه الاستئناس. ولا أكون مبالغاً إن قلت: إنّها قد أغنت، في العرض الّذي قدّمه الشّيخ ابن أبي زيد، والشّرح الّذي تناولها به القاضي أبو الوليد بن رشد، عن النّظر في كتب الخلاف، وأتت على خلاصته ومآخذ أصحابه.

وقبل الخوض في ذكر ما قاله الشّرّاح، بخصوص هذه المسألة؛ أنبّه إلى أنّ كلاًّ من المدوّنة والرّسالة لم تتعرّضا لأحكام هذه المسألة، وإن كانت الرّسالة أشارت إلى طرفه الأصليّ المتّصل بباب الاعتقاد، لما للمسألة به من ارتباط، كما هو معلوم، من تفريق الفقهاء بين التّارك للصّلاة جحوداً، والتّارك لها تفريطاً وعمداً.

وإذا تؤمّلت عبارةُ خليل، وُجِدت في غاية الاستيعاب للمقالات السّابقة والإحاطة بها، فللّه درّه ما أقدره على التّعبير والتّدقيق، ولم يبق بعد الوقوف على أصول كتابه، محلٌّ لما قاله الحطّاب، في الثّناء عليه بقوله: «وهو لفرط الإيجاز، كاد أن يُعدّ من جملة الألغاز»، بل ما أسهل حلّ رموزه، بعد الوقوف على مفاتيح كنوزه.

وهذه المسألة ذات شِقّين: شِقٌّ يتعلّق بتارك الصّلاة مع الإقرار بوجوبها، وشقٌّ يرتبط بحكم هذا التّرك.

والأوّل: محلّ خلاف كبير بين المسلمين إلى اليوم.

أمّا **الثّاني**: فهو يكاد أن يكون محلّ اتّفاق، إلاّ خلافاً بسيطاً عن الأحناف، كما سيأتي.

وسأبدأ **بالشقّ الأوّل**: وهو الشّطر الفقهيّ من المسألة، وبعد الانتهاء منه تقعيداً وتدليلاً، نعقد الكلام في الشقّ الثّاني، وهو صفة التّارك لها من غير أن يجحد بها.

قال العلاّمة خليل: ومن ترك فرضاً أُخّر لبقاء ركعة بسجدتيها من الضّروريّ، وقُتل بالسّيف حَدًّا ولو قال: أنا أفعلُ.

هذه الجملةُ هي خلاصة الشّطر الأوّل من المسألة، ويؤخذ منها أنّ التّرك يتعلّق بترك صلاة واحدة، حتّى يخرج جميعُ وقتها، ولا يُشترط التّركُ الكليّ لها، كما قد يتصوّره بعض أهل العلم، فيعتقد أنّ حكم التّرك يتعلّق بتركها رأساً، بخلاف من يصلّي حيناً ويتركها حيناً آخر. وهذا التّفريق، مع أنّه غير منضبط، من حيث عددُ الصّلوات الّتي يجب أن يتركها، حتّى يتحقّق

به حكمُ التّرك، بترك صلاة يوم واحد، أو أسبوع، أو شهر، أو سنة، أو أكثر من ذلك، فإنّه قد لا ينطبق عليه أنّه تاركٌ لها؛ لأنّه كلّما وُصف بالتّرك لما مضى، أمكن أن يوصف بعكسه لما سيأتي، ولهذا حسم الفقهاء الباب، بأنّه يُحكم عليه بترك صلاة واحدة ولو قال: أنا أفعل، خلافاً لابن حبيب، في امتناع القتل عنه، لو قال: أنا أفعل ولم يفعل حقيقة، فلو فعل تُرك ولا يُقتَل[1].

قال الخرشيّ[2]: «من امتنع من أداء صلاة فرض وأقر بمشروعيته، فإنّه لا يُقَرّ على ذلك، بل يُهدَّد ويُضرب، ولم نزل معه كذلك، إلى أن يبقى من الوقت الضّروريّ مقدارُ ركعة كاملة بسجدتيها، من غير اعتبار قراءة فاتحة، ولا طمأنينة للخلاف. فإن قام للفعل لم يُقتل، وإلاّ قُتل بالسّيف في الحال، يُضرب عنقُه حدًّا لا كفراً عند مالك خلافاً لابن حبيب، ولو قال: أنا أفعل، مع تماديه على التّرك ولم يَشْرَع؛ لأنّه يُتَّهم على التّأخير، حتّى تصير فائتة فلا يُقتَل بها، إذ لا فرق على المذهب، بين أن يمتنع قولاً وفعلاً، أو يمتنع فعلاً، كما لو وعد بها ولم يفعلها؛ لأنّ عدم امتناعه بالقول لا أَثَرَ له، وإنّما يُقتل لأجل التّرك، والتّركُ محقَّق منه، فيلحق بما قبله. وقال ابن حبيب: إذا قال: أنا أفعل لا يُقتل، ويبالغ في أدبه».

والضّربُ هو في حقّ من ترك الصّلاة كسلاً، أمّا الجاحدُ لها، فقد اختلفوا في ضربه، فقال أصبغ: يُهدّد بالضّرب ثمّ يُضرب، ونفى مالك الضّرب، وهو الرّاجحُ[3].

ويتعلّق التّأجيلُ بآخر الوقت الضّروريّ، وهو مغيبُ الشّمس للظّهرين، أو طلوعُ الفجر للعشاءين، أو طلوعُ الشّمس للصّبح، وهذا ما لا اختلاف

---

(١) ن: الدّردير، حاشية الدّسوقي على الشّرح الكبير (٢/ ٢١٠).

(٢) شرح مختصر خليل (٣/ ١٠٠). ون: علّيش، منح الجليل (١/ ١١٦)، الحطّاب، مواهب الجليل (١/ ٤٢٠، ٤٢١).

(٣) الدّسوقيّ، الحاشية على الشّرح الكبير (٢/ ٢٠٦).

فيه في المذهب[١]. وقاله إسحاق بن راهويه أيضاً[٢]، وهو من القائلين بكفر تارك الصّلاة، كما سيأتي.

وهاهنا مسألة وردت في النّقل السّابق، وهي أنّ تارك الفائتة لا يُقتَل، وإليه الإشارةُ في قول العلاّمة خليل: (لا فائتة على الأصحّ)، وهو المشهور في المذهب؛ مراعاة للخلاف، وقال المازريّ: يُستتاب فإن تاب وإلاّ قُتِل[٣].

واستشكل العدويّ القول بمراعاة الخلاف هنا؛ لأنّ النّاسي اتُّفِق على أنّه يقضي، والخلافُ إنّما هو في المتعمِّد، وقال: إنّما يصحّ هذا، لو كان هناك من يقول بأنّ النّاسي لا يطالب بالقضاء[٤].

والّذي يظهر لي، أنّ الاستشكال جاء من تعبيرهم بالمنسيّات، وهي تشمل الفائتة عمداً، وتتناولها حكماً، إذ كلٌّ منهما مطالب بقضائه، لكن في النّسيان اتّفاقاً، وفي العمد على الرّاجح خلافاً للظّاهريّة وبعضٍ، فروعي خلافُ هؤلاء في الفائتة، صيانة لسفك الدّماء في أمر مختَلَف فيه، والله أعلم.

فإن قيل: إنّ هذا مسلّم به في الفائتة عمداً، فما بالُ الفائتة نسياناً كما أورده العدويّ؟ ويجاب بأنّه يمكن أن يكون أصلُه حديث المسيء صلاتَه، عندما أمره النّبيّ ﷺ بإعادة الحاضرة، ولم يطالبه بإعادة ما صلاّه من قبلُ، والله أعلم.

ونختم هذا الباب، بما نقله البرزليّ عن الشّيخ أبي محمّد بن أبي زيد، أنّه سئل عن الرّجل، يكون معروفاً بترك الصّلاة، فيُوبَّخ ويُخوَّف بالله، فيصلّي اليوم واليومين، ثمّ يرجع إلى تركها، فيعاد عليه الكلامُ، فيقول:

---

(١) ن: ابن رشد، البيان والتّحصيل (٤٧٥/١).
(٢) ن: الاستذكار (٣٤٣/٥).
(٣) ن: كفاية الطّالب (٤١٢/١).
(٤) حاشية العدويّ (٤١٥/٢).

إنّ الله غفور رحيم، وإنّي مُذنب، ويموت على ذلك، هل يكون إماماً ويجوز شهادتُه أم لا؟ وهل يُصلَّى عليه إذا مات، وهل يُسَلَّم عليه إذا لقيه، وتؤكَل هديّتُه، ولا يُفرَّق بينه وبين امرأته، وكيف لو كان هذا حالُ امرأته، هل يسع لزوجها المَقامُ معها؟ فأجاب بأنّه يصلَّى عليه وتؤكَل هديّتُه، ولا يُفرَّق بينه وبين امرأته، ولا يصلَّى خلفه، ولا تجوز شهادتُه، وإن كان هذا حالُ زوجته، فيُستحبُّ له فراقُها. قيل له: فالرّجلُ ينقُر صلاته، وهو أكثرُ شأنه، ولا يُتِمّ ركوعها ولا سجودها، فيُعاتَب على ذلك، فينتهي ثمّ يعود؟ فقال: لا تجوز شهادتُه، ولا إمامتُه، ويُسلَّم عليه(١).

وقال في التّوضيح، في حكم من قال لا أصلي، لا أتوضّأ، ولا أغتسل من جنابة، ولا أصوم رمضان: وما ذكرناه إنّما هو في التّارك الآبي خاصّةً، فإن انضمّ إلى ذلك بعضُ الاستهزاء؛ كما يقول بعضُ الأشقياء إذا أُمِر بها، إذا دخلت الجنّة فأغلِقِ البابَ خلفَك، فإن أراد أنّ الصّلاة لا أثر لها في الدّين، فلا يُختلف في كفره. وإن أراد صلاة المنكرِ عليه خاصّة، وإنّها لم تنهه عن الفحشاء والمنكر، فهو ممّا اختُلِف فيه، قاله ابن عبدالسّلام(٢).

أمّا **الشقّ الثّاني**: من المسألة، فهو في حكم التارك لها من غير جحود لفرضيّتها، هل هو كافر مرتدٌّ، أو من جملة العصاة؟ هذا ممّا اختلف فيه العلماءُ قديماً، وما يزال الخلافُ باقياً إلى الآن.

قال ابن عبدالبرّ(٣): «وأجمع المسلمون على أنّ جاحد فرض الصّلاة كافر يُقتل إن لم يتب من كفره ذلك، واختلفوا في المقِرّ بها وبفرضها، التّارك عمداً لعملها، وهو على القيام بها قادرٌ».

والّذي عليه جمهور العلماء أنّه فاسق غير كافر، والقول الآخر أنّه كافر، وهو مشهور مذهب أحمد رحمه الله، وابن حبيب من أصحاب مالك.

---

(١) ن: مواهب الجليل (٤٢٠/٣).
(٢) ن: م س (٤٢٢/٣).
(٣) الاستذكار (٣٤١/٥، ٣٤٢).

قال الشيخ علّيش[١]: «(والجاحدُ) أي: المنكِر وجوبَ الصّلاة، أو ركوعها، أو سجودها (كافرٌ)؛ أي: مرتد عن دين الإسلام، إذا لم يكن حديثَ عهد بالإسلام، فيُستتاب ثلاثةَ أيّام، فإن تمَّت ولم يتب فيقتل بالسيف كفراً؛ فلا يُغسَّل، ولا يُصلَّى عليه، ولا يُدفَن في مقبرة المسلمين، ويُترَك للكافرين إلاّ أن تُخاف ضيعتُه، فيُوارى لا لقبلتنا ولا لقبلتهم، ولا يورَث مالُه، فهو فيء لمصالح المسلمين، وكذا كلُّ من جحد حكماً شرعيًّا مُجمعاً عليه معلوماً لعامّة النّاس كأنّه ضروري لقدحه في الدين، سواءٌ دلّ عليه الكتاب، أو الحديث، أو الإجماع، أو القياس، والله سبحانه وتعالى أعلم».

وقوله: (سواء دلّ... إلخ) يتعلّق بالمساواة، أي: يستوي إن كان الحكمُ المعلومُ من الدّين بالضّرورة معلوماً بواحد من هذه الأربعة، لا بمعنى أنّ الحكم الضّروريّ يثبت بواحد من هذه الثّلاثة مطلقاً، بل بشرط أن تكون دلالة الكتاب أو الحديث قطعيّة، ويكون الإجماع يقينيًّا أو قريباً منه، ويكون القياسُ جليًّا لا خفيًّا، والله أعلم.

وإلحاق التّارك للصّلاة جحوداً بالمرتدّ، في إنظاره ثلاثةَ أيّام عند الأكثر، على أرجح الرّوايات[٢].

هذا مذهب مالك في هذه المسألة، وهو التّفريقُ بين التّارك للصّلاة عمداً، فيُكتفى بقتله دون الحكم عليه بالكفر، أمّا التّاركُ لها جحوداً فهو كافر، يستتاب وإلاّ قُتل كفراً لا حدًّا.

ولابن رشد كلامٌ في البيان، يبدو ظاهرُه مخالفاً لهذا التّفصيل، والأفضلُ أن آتي به كلّه، ثمّ أشير إلى موضع الغموض الّذي فيه.

قال رحمه الله[٣]: «أمّا من جحد فرض الوضوء والصّلاة والزّكاة أو الحجّ، أو استحلّ شرب الخمر أو الزّنا أو غصب الأموال، أو جحد سورة

---

(١) منح الجليل (١/١١٧).

(٢) ن: الخرشي، شرح مختصر خليل (٣/١٠١).

(٣) البيان (١٦/٣٩٤، ٣٩٥).

أو آية من القرآن، أو ما أشبه ذلك، فلا اختلاف في أنّه كافر، وإن قال: إنّه مؤمن فيعلَمَ أنّه كافر في ذلك، كاذبٌ للإجماع المنعقد على أنّ ذلك لا يكون إلاّ من كافرٍ، وإن لم يكن شيء من ذلك في نفسه كفراً على الحقيقة. وأمّا من أقرّ بفرض الصّلاة والصّيام والوضوء، وأبى من فعل ذلك، وهو قادر عليه. فقول مالك في هذه الرّواية: (إنّه يُستتاب في ذلك كلّه، فإن أبى في شيء منه أن يفعله قُتل) يدلّ على أنّه يُقتَل على الكفر، فيكون مالُه لجماعة المسلمين كالمرتدّ إذا قُتِل على ردّته؛ لأنّه وإن لم يكن نفسُ التّرك لشيء من ذلك كلّه كفراً على الحقيقة، فإنّه يدلّ على الكفر، ولا يُصدَّق من قال في شيء من ذلك كلّه: إنّه مؤمن بوجوبه عليه، إذا أبى أن يفعله، فحكمه حكم الزّنديق الّذي يُقتَل على الكفر، ولا يُصدّق فيما يدّعيه من الإيمان، وإلى هذا ذهب أصبغ في قوله: (فإصرارُه على أن لا يُصلّي جحد لها). وقد قيل: إنّه يقتل على ذنب من الذّنوب، لا على الكفر فيرثه ورثته من المسلمين، وهو أظهر الأقوال في هذه المسألة. ومن أهل العلم من رأى نفس التّرك للصّلاة عمداً كفراً، على ظاهر قول النّبيّ عليه السّلام: «**مَن ترك الصّلاة فقد كفر**»، و«**مَن ترك الصّلاة فقد حبط عمله**»، وهو ظاهر قول عمر رضي الله عنه: ولا حظّ في الإسلام لمن ترك الصّلاة.

وذهب ابن حبيب إلى أنّ من ترك الصّلاة، وهو متعمّد لتركها أو مضيّعاً (هكذا) لها أو متهاوناً بها فهو كافر، على ظواهر الآثار الواردة في ذلك عن النّبيّ عليه السّلام، وقاله أيضاً في أخوات الصّلاة، من الزّكاة والصّيام، واحتجّ بالمساواة بينها وبينهنّ بقول أبي بكر الصدّيق رضي الله عنه: والله لأقاتلنّ من فرّق بين الصّلاة وبين الزّكاة، وهو قول شاذّ بعيد في النّظر، خطأ عند أهل التّحصيل من العلماء؛ لأنّ الدّلالة تمنع من حمل الأحاديث على ظواهرها، فالقياس عليها لا يصِحُّ».

ولا تعليق لي على قوله: (وإن لم يكن شيء من ذلك في نفسه كفراً على الحقيقة)، وأيضاً قوله الآخر: (لأنّه وإن لم يكن نفسُ التّرك لشيء من ذلك كلّه كفراً على الحقيقة، فإنّه يدلّ على الكفر) فتلك مسألة من مسائل الاختلاف في الإيمان، ليس هذا موضع الاستطراد فيها. لكن محلّ

الاستغراب هنا، ربطُه بين قول مالك بقتل الممتنع عن الصّلاة، ودلالة ذلك على ردّته عنده، وأنّه في حكم الزّنديق الّذي يُقتل على الكفر، ولا يُصدَّق في دعوى الإيمان. وهذا الكلام وإن لم يدلّ عليه قول مالك في هذه الرّواية، فهو مخالف أيضاً لما قرّره ابنُ رشد نفسه في المقدّمات، من أنّ تارك الصّلاة الآبي من فعلها، مع إقراره بفرضها، أنّه ليس كافراً ولكنّه يُقتل على ذنب من الذّنوب، لا على كفر، وهو ما ذهب إليه مالك والشّافعيّ وأكثر أهل العلم(١).

* * * *

المطلب الثّاني: في بيان الأدلّة

وسأبدأ **بالشقّ الأوّل** من المسألة، وهو حكم الممتنع عن الصّلاة، هل يُقتل بامتناعه عنها، أو يُحبس ويضرب إلى أن يصلّي؟

والثّاني: هو مذهب الإمام أبي حنيفة(٢) رحمه الله، وهو لا يختلف عن الأوّل تقريباً؛ لأنّه يقول بدوام سجنه إلى أن يموت حتّى يصلّي. أمّا القائلون بكفره، فيتّفقون مع الجمهور على قتله، وإنّما يقولون: إنّه يُقتَل كفراً لا حدًّا.

استدلّ القائلون بقتل تارك الصّلاة بالسنّة، والإجماع. أمّا من السنّة:

١ ـ عن أبي هريرة، أنّ النبيّ ﷺ أُتِي بمخنّث قد خضّب يديه ورجليه بالحنّاء، فقال النّبيّ ﷺ: **«ما بالُ هذا»**؟! فقيل: يا رسول الله، يتشبّه بالنّساء، فأمر به فنُفي إلى النّقيع. فقالوا: يا رسول الله، ألا نقتله؟ فقال: **«إنّي نُهيت عن قتل المصلّين»**! رواه أبو داود في سننه (٤٩٢٨)، وسكت

---

(١) ن: المقدّمات (١/١٠١).

(٢) ن: شيخي زاده، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (١/٤٦٤).

عنه الحافظ في الفتح[١]، فهو حسن عنده، وصحّحه الألباني في صحيح سنن أبي داود.

وللحديث شاهدٌ رواه أبو يعلى في مسنده (٨٥/١) من حديث أنس قال: كان في عهد رسول الله ﷺ رجلٌ يُعجبنا تعبّدُه واجتهادُه، فذكرناه لرسول الله ﷺ باسمه فلم يعرفه، ووصفناه بصفته فلم يعرفه، فبينما نحن نذكره، إذ طلع الرّجلُ، قلنا: ها هو ذا، قال: «**إنّكم لتخبروني عن رجل، إنّ على وجهه سفعة من الشّيطان**»، فأقبل حتّى وقف عليهم ولم يُسلّم، فقال له رسول الله ﷺ: «**أنشدتك بالله، هل قلت حين وقفت على المجلس: ما في القوم أحدٌ أفضلَ منّي، أو أخير منّي؟**»، قال: اللّهمّ نعم! ثمّ دخل يُصلّي، فقال رسول الله ﷺ: «**مَن يقتل الرّجل**»؟! فقال أبو بكر: أنا، فدخل عليه فوجده قائماً يُصلّي، فقال: سبحانَ الله، أقتل رجلاً يُصلّي، وقد نهى رسول الله ﷺ عن قتل المصلّين؟! فخرج، فقال رسول الله ﷺ: «**ما فعلت؟**»، قال: كرهت أن أقتله وهو يصلّي، وقد نهيت عن قتل المصلّين! قال عمر: أنا، فدخل فوجده واضعاً وجهه، فقال عمر: أبو بكر أفضل منّي، فخرج، فقال رسول الله ﷺ: «**مَهْ**»؟ قال: وجدته واضعاً وجهه، فكرهت أن أقتله! فقال: «**مَن يقتل الرّجلَ؟**»، فقال علي: أنا، قال: «**أنت إن أدركته**». قال: فدخل عليٌّ فوجده قد خرج، فرجع إلى رسول الله ﷺ، فقال: «مه»؟ قال: وجدته قد خرج، قال: «**لو قُتِل ما اختلف في أمّتي رجلان، كان أوّلهم وآخرهم**». قال موسى (أحد رجال السّند): سمعت محمّد بن كعب يقول: هو الّذي قتله عليٌّ ذا الثديّة!

وله شاهد آخر رواه البيهقيّ في الشّعب (١٢٨/١٠) عن أبي سلمة قال: خرج رسول الله ﷺ ذات يوم فجلس، ثم جاء أبو بكر فجلس إليه، فقال: ما أخرجك يا رسول الله؟ قال: «**الجوعُ**». قال: وأنا ما أخرجني إلاّ الجوعُ. فجاء عمر، فقال مثل ذلك، فقال رسول الله ﷺ: «**انطلقوا بنا إلى منزل أبي الهيثم بن التّيهان**»، فأتَوا منزله، فلم يوافقوه، وأذِنَت له امرأتُه،

---

(١) ن: (٣٣٥/٩).

فدخلوا، فجاء أبو الهيثم، فصرم لهم عِذقاً من نخلة، ثمّ قدّم إليهم فأكلوا من الرُّطَب والبُسر، فذهب يذبح لهم، فقال رسول الله ﷺ: «**لا تذبح لنا ذات دَرٍّ**»، فأتى باللّحم، فأكلوا من اللّحم والرُّطَب والبُسْر، ثمّ شربوا من الماء، فقال رسول الله ﷺ: «**لتُسألُنّ عن هذا النّعيم، وإنّ هذا النّعيم الّذي تُسألون عنه**». ثمّ قال لأبي الهيثم: «**إذا جاءنا سَبْيٌ فَأْتِنا، فآمرَ لك بخادم**»، فأُتِيَ بسبي، فجاء أبو الهيثم، فقال رسول الله ﷺ: «**اختزْ أيَّهم شئت**»! فقال: يا رسول الله، اخترْ لي، فقال: «**المستشارُ مؤتَمن**» مرّتين أو ثلاثاً، ثمّ قال: «**خُذْ هذا، واستَوْصِ به خيراً، فإني رأيته يُصلّي، وإنّي نُهيت عن قتل المصلّين**»، فأخذه أبو الهيثم، فانطلق إلى منزله، ثمّ قال: إنّ رسول الله أوصاني بك خيراً، فأنت حرٌّ لوجه الله[1].

٢ ـ عن عبدالله بن عديّ الأنصاريّ، أنّ رسول الله ﷺ بينا هو جالس بين ظهرانَي النّاس، جاءه رجل يستأذنه، أو يشاوره، يُسارُّه في قتل رجل من المنافقين، يستأذنه فيه، فجهر رسول الله ﷺ بكلامه، فقال: «**أليس يشهد أن لا إلٰه إلاّ الله**»؟! قال: بلى، ولكن لا شهادةَ له! قال: «**أليس يشهد أنّي رسول الله**»؟! قال: بلى، ولا شهادة له! قال: «**أليس يُصلّي**»؟! قال: بلى، ولا صلاة له! قال: «**أولئك الذين نُهيت عنهم!**». رواه مالك في الموطّإ (٤١٤)، وعبدالرّزّاق في المصنّف (١٠/١٦٣). قال البيهقيّ[2]: «رواه مالك مرسلاً، ورواه معمر بن راشد عن الزّهريّ عن عطاء عن عبيدالله بن عدي بن الخيار عن عبدالله بن عديّ الأنصاريّ موصولاً». والحديث وصله ابن عبدالبرّ من رواية مالك عن طريق روح بن عبادة، كما جاء موصولاً من رواية اللّيث، وابن أخي الزّهري، وصالح بن كيسان، وأبي أويس كلّهم عن ابن شهاب. كما وافق مالكاً في رواية الإرسال اللّيثُ، كما هي رواية جمهور رواة الموطّإ عنه[3].

---

(١) وحديث أبي هريرة ذكره الألباني في الصّحيحة (٢٣٧٩).

(٢) شعب الإيمان (٣/٣٤).

(٣) ن: التّمهيد (١٠/١٥٠).

وقد دلّ هذان الأثران على أنّ المانع من القتل هو الصّلاة، ولولا الصّلاة لقُتِلا. قال ابن رشد(١) عن الأوّل منهما: «دلّ على أنّه قد أُمِر بقتل من لم يُصلّ»، وقال عن الثّاني(٢): «دلّ على أنّه لو لم يُصلّ، لم يكن من الّذين نهاه الله عن قتلهم، بل كان يكون ممّن أمره الله بقتلهم».

وهناك أثران آخران امتنعت عن إيرادهما، اكتفاء بما سبق:

الأوّل: قول النّبيّ ﷺ في النّهي عن قتال أئمّة الجور، بسبب إقامتهم للصّلاة.

والثّاني: أثر أبي بكر في قتال مانعي الزّكاة، واستدلاله رضي الله عنه على قتالهم، بما لو تركوا الصّلاة فإنّهم يُقاتلون. وهذا إجماع، فاستدلّ بمحلّ الاتّفاق على قتل الممتنعين عن الزّكاة، بعلّة أنّها مثيلتها في كتاب الله، فوافقه الصّحابة على ذلك، فكان إجماعاً على قتال الممتنعين عن الزّكاة، بعد الإجماع الأوّل على قتال الممتنعين عن الصّلاة.

وسبب الامتناع عن إيرادهما، أنّ الأمر فيهما محمول على المقاتلة، وهي أعمّ من القتل؛ لأنّه يجوز قتال وليّ الأمر النّاسَ على شعيرة من شعائر الدّين، ولو كانت سنّة بشرط ظهورها، كالوتر، وركعتي الفجر، والأذان على القول بسنيّته، ولا يجوز له أن يقتل شخصاً بسبب امتناعه عن تلك الشّعيرة.

وعورض هذا الاستدلالُ من طرف القائلين بحبس تارك الصّلاة، وضربه إلى أن يرجع إلى الصّلاة، وهم الأحناف، والظّاهريّة، وابن حبيب، ومن التّابعين ابن شهاب الزّهريّ ـ قال ابن عبدالبرّ في الاستذكار(٣): «روى شعيب بن أبي حمزة عن ابن شهاب، أنّه سئل عن تارك الصّلاة، فقال: إذا ترك الرّجلُ الصّلاة، لأنّه ابتدع ديناً غير الإسلام قُتِل، وإن كان فعل فسقاً

(١) ن: المقدّمات (١/١٠١).
(٢) ن: م س (١/١٠٢). ون: ابن عبدالبرّ، التّمهيد (١٠/١٥٣).
(٣) (٥/٣٥٣).

ومجوناً وتهاوناً، فإنّه يُضرَب ضرباً مبرِحاً، ويُسجَن حتّى يرجع» ـ بأدلّة من السنّة، مع توجيه التّأويل إلى الأدلّة السّابقة.

وأهمّ ما استدلّوا به على الاكتفاء بضربه دون قتله، حديث: «**لا يَحِلُّ دمُ امرِئ مسلم يشهد أن لا إلٰه إلا الله وأنّي رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيّبُ الزّاني، والنّفسُ بالنّفس، والتّاركُ لدينه المفارقُ للجماعة**». رواه أحمد والبخاريّ ومسلم وأبو داود والنّسائيّ وابن ماجه عن ابن مسعود، وهذا لفظ أحمد، وزاد مسلم والنّسائيّ في أوّله: «**والّذي لا إلهَ غيرُه لا يَحِلُّ...**»[(١)]. وهو ظاهر في عدم جواز قتل غير هؤلاء الثّلاثة، وتارك الصّلاة ليس واحداً منهم، على قول من يقول: إنّه عاصٍ غير مرتدٍّ، أمّا على قول القائل بتكفيره، فإنّه يدخل تحت هذا الحديث.

وحديثُ عبادة بن الصّامت، وفيه: «**خمسُ صلوات كتبهنّ الله عزّ وجلّ على العباد، فمن جاء بهنّ لم يُضيّع منهنّ شيئاً استخفافاً بحقهنّ، كان له عند الله عهدٌ أن يُدخله الجنّة، ومن لم يأت بهنّ، فليس له عند الله عهدٌ، إن شاء عذّبه، وإن شاء أدخله الجنّة**». رواه مالك (٢٦٧)، وأبو داود (٤٢٥)، والنّسائيّ (٤٦١)، وابن ماجه (١٤٠١)، وغيرهم.

ووجه الدّلالة منه على عدم القتل، في سكوت النّبي ﷺ عنه، وتفويض أمره إلى الله يوم القيامة، فدلّ على أنّه ذنب من الذّنوب.

نعم، هو من أعظم الذّنوب، لكن العقوبة المقدَّرة لا بُدّ فيها من توقيف، وبقيت العقوبة التّفويضيّة، وهي التّعزير؛ لدلالة عموم الأدلّة عليها، وقد ثبت ما يدلّ على خصوص الضّرب في الصّلاة، كما في حديث: «**مروا أولادكم بالصّلاة لسبع، واضربوهم عليها لعشر...**»، وهو حديث مشهور، فثبت مذهبُنا والحمد لله!

---

(١) ن: الألبانيّ، إرواء الغليل (٢٥٣/٧). وأخرجه التّرمذيّ في سننه (١٤٠٢)، وقال: «وفي الباب عن عثمان وعائشة وابن عباس، وحديث ابن مسعود حديث حسن صحيح».

مناقشة وترجيح:

وقد ناقش القائلون بالقتل أدلّة الحنفيّة، بأنّها ليست في قوّة الأدلّة الّتي عرضناها، ويُبيّن ذلك:

١ ـ أمّا حديثُ عبادة فهو دليل مجمَل، يتكلّم عن احتمال عقوبة تارك الصّلاة في الآخرة، بمعنى أنّه في المشيئة، وليس فيه تعرّض للعقوبة بالنّفي أو الإثبات، بحال من الأحوال.

٢ ـ أمّا حديثُ ابن مسعود فهو من أقوى ما استدلّ به الأحناف، لكن يمكن أن يُحمَل على أجناس عقوبة القتل لا على أعيانها، فيقال: يُباح الدّم من أجل انتهاك الفروج، فيشمل الثّيّب الزّاني، واللّوطيّ محصَناً أو غير محصن، كما في مصنف ابن أبي شيبة (٤٢٩/٦)، أنّ عثمان أشرف على النّاس يوم الدّار، فقال: أما علمتم أنّه لا يَحِلّ دمُ امرئ مسلم إلاّ أربعةٌ؛ رجلٌ قَتَل فقُتِل، أو رجلٌ زنى بعد ما أُحصِن، أو رجلٌ ارتدّ بعد إسلامه، أو رجلٌ عَمِل عَمَل قوم لوط. كما يشمل أيضاً قتل من تزوّج بامرأة أبيه، فعن البراء بن عازب قال: لقيت عمّي ومعه رايةٌ، فقلت له: أين تريد؟ قال: بعثني رسول الله ﷺ إلى رجل نكح امرأة أبيه، فأمرني أن أضرب عنقه، وآخذ ماله. رواه أبو داود (٤٤٥٧)، والنّسائيّ (٣٣٣١)، والتّرمذيّ (١٣٦٢)، وابن ماجه (٢٦٠٧). وقال التّرمذيّ: حسن غريب. ويشمل أيضاً من قتل من وقع على بهيمة، كما في حديث عبدالله بن عبّاس: «**من وقع على ذات محرم فاقتلوه، ومن وقع على بهيمة فاقتلوه، واقتلوا البهيمة**». رواه أبو داود (٤٤٦٤)، والتّرمذيّ (١٤٥٥)، وقد أعلّه التّرمذيّ بالوقف، وصحّح الألبانيّ شطره الثّاني[١].

وجنس العقوبة الثّاني أن يقال: يباح الدمّ من أجل الدمّ، فيشمل القتل العمد العدوان، وردّ الصائل لحديث: «**من قُتِل دون ماله، فهو شهيد**» من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص وغيره، رواه البخاريّ (٢٤٨٠)، ومسلم

---

(١) ن: الألباني، ضعيف سنن ابن ماجه (٢٥٦٤).

(١٤١)، وأبو داود (٤٧٧٢)، والنّسائيّ (٤٠٨٧)، والتّرمذيّ (١٤١٩)، وقال: «حديث حسن، وقد رخّص بعضُ أهل العلم للرّجل أن يقاتل عن نفسه وماله، وقال ابن المبارك: يقاتل عن ماله ولو درهمين». قال الحافظ ابن رجب: «فإذا أُريد مالُ المرء أو دمُه، دافع عنه بالأسهل، هذا مذهب الشافعيّ وأحمد. وهل يجب أن ينوي، أنّه لا يريد قتله أم لا؟ فيه روايتان عن الإمام أحمد، وذهب طائفة إلى أنّ من أراد ماله أو دمه، أبيح له قتلُه ابتداءً، ودخل على ابن عمر لصٌّ، فقام إليه بالسّيف صلتا، فلولا أنّهم حالوا بينه وبينه لقتله. وسئل الحسن عن لصّ دخل بيت رجل، ومعه حديدة، قال: أَقْتُلُه بأيّ قِتلة قدرت عليه».

وجنس العقوبة الثّالث الفسادُ في الأرض، فيشمل المرتدّ، وقاطع الطّريق قبل القدرة عليه، والجاسوس المسلم إذا تجسّس للكفّار على المسلمين، ومنهم من قال: إن تكرّر ذلك منه أبيح قتله، لحديث حاطب بن أبي بلتعة، لمّا كتب الكتاب إلى أهل مكّة يُخبرهم بسير النّبيّ ﷺ إليهم، ويأمرهم بأخذ حذرهم، فاستأذن عمر في قتله، فقال: «**إنّه شهد بدراً!**»، قال ابن رجب: فلم يَقُل إنّه لم يأت ما يبيح دمه، وإنّما علّل بوجود مانع من قتله، وهو شهودُه بدراً، ومغفرةُ الله لأهل بدر، وهذا المانع منتف في حقّ من بعده». والحديث خرّجه البخاريّ (٣٠٠٧)، ومسلم (٢٤٩٤). ويشمل السّاحر أيضاً، كما في حديث: «**حدُّ السّاحر ضربة بالسّيف**» رواه التّرمذيّ (١٤٦٠)، وقال: والصّحيحُ عن جندب موقوف[١]، والعملُ على هذا عند بعض أهل العلم، من أصحاب النّبيّ ﷺ وغيرهم، وهو قول مالك بن أنس. وقال الشّافعيّ: إنّما يُقتل السّاحر، إذا كان يعمل في سحره ما يبلغ به الكفر، فإذا عمل عملاً دون الكفر، فلم نر عليه قتلاً. كما يشمل أيضاً البيعة للخليفة الثّاني بعد انعقادها للأوّل، لحديث: «**إذا بويع لخليفتين، فاقتلوا الآخر**»، وفي رواية: «**من أتاكم وأمرُكم جميعٌ على رجل واحد، فأراد أن يشُقّ عصاكم، أو يفرّق جماعتكم، فاقتلوه**»، وفي رواية: «**فاضربوا**

---

(١) والحديث أورده الألباني في الضّعيفة (١٤٤٦).

رأسه بالسّيف، كائناً من كان» أخرجها مسلم في صحيحه (١٨٥٢، ١٨٥٣)[(١)].

والحاصلُ أنّ حديث ابن مسعود، ليس فيه حصر أسباب القتل في الثّلاثة، بل هي أصول أسباب القتل، ولعلّ المعنى فيه أنّه لا يحلّ دم المسلم المعصوم بعصمة الشّرع له، إلاّ باقترافه لواحد من هذه الثّلاثة، أمّا من ارتفعت عنه العصمة، كتارك الصّلاة والممتنع عن الزّكاة، فإنّه يُقتل كما في الأوّل، وتُؤخذ الزّكاة من الثّاني قهراً، فإن تقوّى بجماعة قوتلوا عليها، والله أعلم.

أمّا حكم التّارك للصّلاة من غير جحود لها، فالّذي عليه الجمهور من العلماء، أنّه من جملة العصاة.

قال ابن وهب: سمعت مالكاً يقول: من آمن بالله، وصدّق المرسلين، وأبى أن يصلّي قُتِل. وبه قال الشّافعيّ، ومكحول، وحمّاد بن زيد، ووكيع[(٢)]، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله[(٣)].

وذهب الإمام أحمد إلى أنّه كافر مرتدّ، وهو قول ابن حبيب المالكيّ، وقاله النّخعيّ، والحكم بن عتيبة، وأيّوب السّختيانيّ، وابن المبارك، وإسحاق بن راهويه، وهو ظاهر قول جماعة من الصّحابة[(٤)].

وسأورد أدلّة القائلين بالتّكفير أوّلاً، ثمّ أتبعها بما استدل به الفريق الثّاني، ثمّ أختمها بالمناقشة والتّرجيح.

استدلّ القائلون بكفر تارك الصّلاة بالسنّة، والإجماع، وأقوال الصّحابة.

---

(١) استفدنا هذه الوجوه من كتاب جامع العلوم والحكم للحافظ ابن رجب، شرح الحديث الرّابع عشر.

(٢) ن: ابن عبدالبرّ، الاستذكار (٣/٣٤٥، ٣٤٦).

(٣) ن: الطحاوي، مشكل الآثار (٤/٤٠٩).

(٤) ن: ابن عبدالبرّ، م س (٥/٣٤٢، ٣٤٣).

أمّا من السنّة فأحاديث كثيرة، منها حديث جابر مرفوعاً: «**بين الرّجل وبين الشّرك والكفر تركُ الصّلاة**» رواه مسلم (٨٢)، وروي بألفاظ أخرى مثل:

«**ليس بين العبد وبين الكفر إلاّ تركُ الصّلاة**» رواه النّسائيّ (٤٦٤).

وبلفظ: «**بين الكفر والإيمان تركُ الصّلاة**» رواه التّرمذيّ (٢٦١٨).

وبلفظ: «**بين العبد وبين الكفر ترك الصّلاة**» رواه أبو داود (٤٦٧٨)، والتّرمذيّ (٢٦٢٠) وقال: حسن صحيح، وابن ماجه (١٠٧٨).

وحديث بُريدة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**العهدُ الّذي بيننا وبينهم الصّلاةُ، فمن تركها فقد كفر**» رواه النّسائي (٤٦٣)، والتّرمذيّ (٢٦٢١) وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب، وابن ماجه (١٠٧٩)، والحاكم (١١) وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد، لا تُعرف له علّةٌ بوجه من الوجوه».

وحديث عبدالله بن عمرو بن العاص، أنّ رسول الله ﷺ ذكر الصلاة يوماً، فقال: «**من حافظ عليها كانت له نوراً وبرهاناً ونجاةً يوم القيامة، ومن لم يحافظ عليها لم تكن له نوراً ولا برهاناً ولا نجاةً، وكان يوم القيامة مع فرعون، وقارون، وهامان، وأُبَيّ بن خلف الجُمَحيّ**». رواه ابن حبّان (١٤٨٩) في صحيحه، والبيهقيّ (٢٦٩٧) في شعب الإيمان، وأحمد والدّارميّ كما في مشكاة المصابيح (٩٧/١)، وابن نصر كما في الجامع الصّغير (٣٩٤٨).

وحديث مِحْجَن الدّيلي، عندما انعزل عن المُصلّى ولم يصلّ، فقال له رسول الله ﷺ: «**ما منعك أن تُصلّي مع النّاس ألست برجل مسلم**»؟! رواه مالك (٢٩٤)، والنّسائيّ في الصّغرى (٨٥٧)، وحسّنه الألبانيّ لغيره في تخريج أبي داود[١].

---

(١) ن: تخريج أبي داود، قسم الصّحيح (١٢١/٣).

وحديث أنس مرفوعاً: «**من صلّى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا، فذاكم المسلم، الّذي له ذمّةُ الله وذمّة رسوله، فلا تَخفِروا الله في ذمّته**». رواه البخاريّ والنّسائيّ (٤٩٩٧).

هذه أشهرُ الأحاديث الّتي استدلّ بها الفريق الأوّل، وهي ظاهرة في الدّعوى، وهناك أحاديث أخرى دونها في الدّلالة، أعرضنا عن ذكرها اكتفاءً بهذه[١].

أمّا الإجماعُ، فعن عبدالله بن شقيق قال: كان أصحاب محمّد ﷺ لا يرون شيئاً من الأعمال، تركُه كفرٌ غيرَ الصّلاة. رواه التّرمذيّ (٢٦٢٢)، والحاكم (١٢) عن عبدالله بن شقيق عن أبي هريرة.

وقال إسحاق بن راهويه: كان رأي أهل العلم، من لدن النّبيّ ﷺ إلى يومنا هذا، أنّ تارك الصّلاة عمداً من غير عذر، حتّى يذهب وقتُها كافرٌ، إذا أبى من قضائها، وقال: لا أصلّيها.

قال: ولقد أجمعوا في الصّلاة على شيء، لم يجمعوا عليه في سائر الشّرائع؛ لأنّهم بأجمعهم قالوا: من عُرِف بالكفر، ثمّ رأوه يُصلّي الصّلاة في وقتها، حتّى صلّى صلوات كثيرة في وقتها، ولم يعلموا منه إقراراً باللّسان، أنّه يُحكم له بالإيمان، ولم يحكموا له في الصّوم والزّكاة والحج بمثل ذلك، قال إسحاق: فمن لم يجعل تارك الصّلاة كافراً فقد ناقض[٢].

أمّا الآثار فما جاء عن ابن مسعود قال: من ترك الصّلاة فلا دين له، رواه محمد بن نصر. وعن أبي الدّرداء قال: لا إيمان لمن لا صلاة له، ولا صلاة لمن لا وضوء له. رواه ابن عبدالبر وغيره موقوفاً.

وعن عليّ، وابن عباس، وجابر، وأبي الدّرداء قالوا: من لم يُصلّ

---

(١) ساق المنذريّ جملة صالحة منها، ن: التّرغيب والتّرهيب (١/٢١٣ ـ ٢٢١)، دار الكتب العلميّة.

(٢) ن: التمهيد (٤/٢٢٥).

فهو كافر، وعن عمر بن الخطّاب قال: لا حظّ في الإسلام لمن ترك الصّلاة، وعن ابن مسعود: من لم يُصلّ فلا دين له[١].

كما دعّم هذا الفريق قوله ببعض الآيات القرآنيّة، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الروم: ٣١]، وبقول الله عزّ وجلّ: ﴿أَضَاعُوا الصَّلَوٰةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ [مريم: ٥٩]، وبقوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [فاطر: ١٨]، في آيات نحوُ هذه.

أدلّة الجمهور:

واستدل الفريق الثّاني، وهم المالكيّة والشّافعيّة والأحناف، على أنّ تارك الصّلاة ليس كافراً، بالسنّة والأصول، مع توجيه التّأويل إلى أدلّة الفريق الأوّل.

ومن أهمّ ما استدلّوا به من السنّة حديثُ عبادة بن الصّامت السّابق، وفيه: «**ومن لم يأت بهنّ، فليس له عند الله عهدٌ، إن شاء عذّبه، وإن شاء أدخله الجنّة**». ووجه الدّلالة منه، أنّه لو كان تاركُ الصّلاة كافراً، كما دلّت عليه ظواهرُ الأحاديث السّابقة، لما كان في المشيئة، بل هذا حكمُ الموحّدين الّذين يأتون يوم القيامة بحسنات وسيِّئات، فإمّا أن يُغفر لهم في بداية الأمر، وإمّا أن يُدخلوا النّار ثمّ يخرجوا منها إلى الجنّة. أمّا الكفّار فلا يكونون تحت المشيئة أبداً، بل يدخلون النّار دون إنظار، مصداقاً لقول الحقّ سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]. فقد دلّت هذه الآية أنّ كلّ ما سوى الشّرك بالله فهو تحت المشيئة، إلاّ الشّركَ فإنّ الله لا يغفره أبداً، وهذا نصّ في معرض الخلاف، يقضي على الظّواهر السّابقة. ثمّ إنّنا نحمل الكفر الوارد فيها، كقوله ﷺ: «**بين العبد وبين الكفر**» على كفر الجحود والتّغطية، كما في حديث كفران العشير، وفيه: «**بكفرهن**». قيل: أيكفرن بالله عزّ وجلّ؟ قال: «**يكفرن**

---

(١) ن: م س (٤/٢٢٤).

العشير، ويكفرن الإحسان» رواه مالك في الموطّإ (٤٤٦)، وهو ظاهر في كون المقصود بالكفر كفرُ النّعمة، لا الكفر المخرج من الملّة(١).

كما استدلّوا على ذلك، تكميلاً لهذا الأصل بحديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنه مرفوعاً: «**يَدرُس الإسلامُ كما يدرُس وَشْيُ الثّوب، حتّى لا يُدرى ما صيامٌ، ولا صلاةٌ، ولا نُسُكٌ، ولا صدقةٌ. ولَيَسْرِي على كتاب الله عزَّ وجلَّ في ليلة، فلا يبقى في الأرض منه آيةٌ! وتبقى طوائفٌ من النّاس؛ الشّيخُ الكبير، والعجوز يقولون: أدركنا آباءنا على هذه الكلمة: لا إلٰه إلاّ اللّٰهُ، فنحن نقولها**». قال صلةُ بن زُفَرٍ لحذيفة: ما تُغني عنهم لا إلٰه إلاّ اللّٰهُ، وهم لا يدرون ما صلاةٌ، ولا صيامٌ، ولا نُسُكٌ، ولا صدقةٌ؟! فأعرض عنه حذيفة، ثمّ ردّها عليه ثلاثاً، كلُّ ذلك يُعرِض عنه حذيفة، ثمّ أقبل عليه في الثّالثة، فقال: يا صِلَةُ تُنجيهم من النّار» ثلاثاً. أخرجه ابن ماجه (٤٠٤٩)، والحاكم (٤/٤٧٣) وقال: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي، قال الألبانيّ(٢): «قلت: وهو كما قالا، وقال البوصَيْريّ في الزّوائد (ق٢٤٧/١): إسناده صحيح، رجاله ثقات».

وهو ظاهر في أنّ الشّهادتين تنجي صاحبهما من النّار، حتّى ولم يدر شيئاً من أحكام الإسلام!!

واستدلّ الشّيخ الألباني، وهو من المرجّحين لرأي الجمهور، في رسالته حكم تارك الصّلاة(٣) بحديث أبي سعيد الخدريّ في الشّفاعة، وهو حديث طويل، وموضع الحاجة منه قوله ﷺ: «**فيقولون: ربنا قد أخرجنا من أَمَرتَنا، فلم يبق في النّار أحدٌ فيه خير!** قال: **ثمّ يقول الله: شفعت الملائكة، وشفعت الأنبياء، وشفع المؤمنون، وبقي أرحم الراحمين.** قال: **فيقبض قبضة من النّار**، أو قال: **قبضتين، ناساً لم يعملوا لله خيراً قطّ، قد احترقوا حتّى صاروا حِمَماً. قال: فيؤتى بهم إلى ماء يقال له: الحياة،**

---

(١) ن: الطّحاويّ، مشكل الآثار.

(٢) الصّحيحة (٨٧).

(٣) ن: الألبانيّ، حكم تارك الصّلاة، بعناية عليّ حسن (ص٢٨ ـ ٢٩).

فيُصبُّ عليهم، فينبتون كما تنبت الحَبَّة في حميل السّيل، قد رأيتموها إلى جانب الصّخرة، وإلى جانب الشّجرة، فما كان إلى الشّمس منها كان أخضر، وما كان منها إلى الظلّ كان أبيض. قال: **فيخرجون من أجسادهم مثل اللّؤلؤ، وفي أعناقهم الخاتم**، وفي رواية: **الخواتم، عتقاء الله!** قال: **فيقال لهم: ادخلوا الجنّة، فما تمنّيتم ورأيتم من شيء فهو لكم، ومثله معه. فيقول أهل الجنة: هؤلاء عتقاء الرحمٰن! أدخلهم الجنّة بغير عمل عملوه، ولا خير قدّموه!** قال: **فيقولون: ربّنا أعطيتنا ما لم تُعط أحداً من العالمين،** قال: **فيقول: فإنّ لكم عندي أفضلَ منه! فيقولون: وما أفضلَ من ذلك؟!** قال: **فيقول: رضائي عنكم، فلا أسخط عليكم!**».

المناقشة والتّرجيح:

وبعد النّظر في أدلّة الفريقين، أرى أنّ أقوى ما استدلّ به الفريق الأوّل، على صحّة دعواه حديث مسلم: «**بين الرّجل وبين الشّرك والكفر تركُ الصّلاة**»، فإنّ كلمة الشّرك لا يمكن أن تُحمل إلاّ على الكفر الحقيقي المخرج من الملّة، بخلاف كلمة الكفر، بمعنى الجحود، فقد استُعملت في كفر المولى وكفر النّعمة.

ولكن يمكن أن تكون لفظة (الشّرك) الواردة في الحديث رويت بالمعنى، وممّا يقوّي ذلك، أنّ هذا الحديث هو حديث جابر بن عبدالله، وقد روي عنه بألفاظ مختلفة، فروي عنه بالجمع بين لفظتي الكفر والشّرك، كما هو عند مسلم في صحيحه، من طريق أبي الزّبير وأبي سفيان، وتابعهما سليمان بن يسار عند الطّبراني في الأوسط. وروي عنه بالشّك، من طريق أبي سفيان عند التّرمذيّ، وأبي الزّبير عند الدّارقطنيّ. وروي عنه بلفظ الكفر فقط، من طريق أبي سفيان عند التّرمذيّ، وأبي الزّبير عند النّسائيّ والدّارقطنيّ أيضاً[1].

---

(١) تردّد بعض هذه الرّوايات في صلب المسألة، ولا يصعب على الباحث أن يعود إلى مظانّها.

ولمزيد من البيان، نوضّح أنّ رواية الجمع، رواها ابن جريج عن أبي الزّبير، والأعمش عن أبي سفيان. ورواية الشكّ، رواها الأعمش عن أبي سفيان، وسفيان عن أبي الزّبير. ورواية الإفراد، رواها الأعمش عن أبي سفيان، وسفيان عن أبي الزّبير.

فأنت تلاحظ، أنّ الرّواة اشتركوا في رواية هذه الألفاظ، وهذا لا شكّ أنّه راجع إلى اختلاف الأصل، وهو راويه جابر بن عبدالله. فإمّا أن يقال: إنّه رواه على هذه الأنحاء الثّلاثة، وإمّا أن يقال: إنّ أصل الرّواية هي رواية الإفراد؛ لأنّها الأكثر، ولورودها في ألفاظ أخرى، كقوله (فقد كفر)، ثمّ رواها الرّاوي بالمعنى، فمرّة جمع بين اللّفظتين، ومرّة أدخل بينهما حرف أو، إمّا للشكّ، أو على إرادة المعنى.

لكن قد يعكِّر على هذا التّوجيه حديث: «**ليس بين العبد والشّرك إلاّ تركُ الصّلاة، فإذا تركها فقد أشرك**» من حديث أنس عند ابن ماجه (١٠٨٠)، وبلفظ: «**ليس بين العبد وبين الكفر...**» عند هبة الله الطّبريّ، والأوّل صحّحه الألبانيّ لغيره، والثّاني صحّحه المنذريّ، لكن في سند الأوّل يزيد بن أبان الرقَاشيّ، وهو ضعيف[1]. أمّا حديث ثوبان، فلو فُرض صحّته، فليس دلالته مثل الأول، وللتّأويل إليها مدخلٌ.

ويظهر لي، أنّ هذا التّوارد لكلمتي الشّرك والكفر، في هذه الرّوايات يعود إلى التّرادف الّذي عرفته الكلمتان، وأنّ الاختلاف الّذي بينهما وضعاً وحقيقة، لا يُغيّر من تماثل الحكم الشّرعيّ فيهما وتطابقه، حتّى يقال: إنّ الكافر هو المشرك. وإذا كان ذلك كذلك، تطرّق التّأويل إلى هذا الحديث، وحُمِلت لفظة الشّرك، على فرض وروده عن النّبيّ ﷺ على معنى الكفر، والله أعلم.

وأقوى ما يُستدلّ لهذا الفريق أيضاً، قول عبدالله بن شقيق، أو أبي هريرة كما عند الحاكم، من أنّ الصّحابة لم يكونوا يرون ترك شيء من الأعمال كفراً ما عدا الصّلاة، فإنّهم كانوا يرون تركها كفراً.

---

(١) ن: الذّهبيّ، الكاشف (٢/٣٨٠). ون: ابن حجر، تهذيب التّهذيب (١١/٢٧٠).

وهذا ليس نصًا لا يقبل النّزاع، ولو كان كذلك لم يختلف المسلمون على كفره، وفيهم أعلام الأمّة وأئمّتها المقتدى بهم. ويبدو أن إسحاق بن راهويه انتبه إلى هذا المعنى، فتجاوزه من الاستدلال به إلى الاستدلال بأمر أجمعوا عليه في الصّلاة دون غيرها، وهو أنّ الرّجل إذا كان مشركاً، ثمّ صلّى صلوات كثيرة، ولم يُعرف عنه إعلان بالشّهادتين، فإنّه يكون مسلماً.

وقد انقدح في نفسي معنى لهذه الكلمة، قبل أن أقف على كلام إسحاق، هو قريب من كلامه، وهو أنّ الصّحابة كانوا يحكمون على الرّجل بالإسلام بمجرّد الصّلاة، وأنّ المرء في زمنهم، لم يكن يُعرف إسلامُه إلاّ بالصّلاة، ولا يُتصوَّر أنّ جميع من أسلم، كان يُعلن إسلامه أمامهم، فهذا غير ممكن لكلّ أحد، وليس مطلوباً من كلّ أحد، لكن يحكم عليه بالإسلام بأحكامه، مثلما نحكم على المختون في جماعة القتلى بأنّه مسلم، ولو كان في حقيقة الأمر يهوديًا، إذا لم نقطع بذلك. فمن كان الصّحابة يشاهدونه يصلّي حكموا بإسلامه، وهذا غير متيسّر في غير الصّلاة؛ لأنّ ما من شعيرة غيرها، إلاّ ولصاحبها العذرُ في تركها، من عجز أو فاقة، أو تظاهر بخلاف الحقيقة، أمّا الصّلاة فلم يكن الواحد يمكنه أن يتركها، ولهذا لم يتمكّن المنافقون من التّحاشي كليّة عنها، لعدم وجود الحيلة فيها، بخلاف الجهاد والنّفقة.

أمّا بعد استقرار أحكام الإسلام، وظهور المسلمين، وغياب المعنى الّذين كان يحذره المنافقون، فقد استقرّ أنّ الكفر هو الجحود، أو التّكذيب، أو الردّ، أو الإنكار أو المعارضة، وجميع الأعمال الّتي تعود إلى هذه المعاني، قلّت أو كثُرت. ولهذا اتّفق أهل السنّة على أنه لا يكفر أحد بذنب ما لم يستحلّه، أي: يعتقد حليّته وإن لم يفعله، لا بمعنى يفعله وإن لم يعتقده حلالاً، وإن كان هذا اللّفظ قد ورد بالمعنى الثّاني، كما في حديث البخاريّ في المعازف[1]: «**يستحلّون الحر والحرير والخمر والمعازف**»، فإن معنى يستحلّون هنا جعلوه حلالاً بفعلهم، وإن لم يكن كذلك عندهم في حقيقة الأمر، كقول العرب استأسدت النّساء، أي: تشبّهن بهم في القوّة،

---

(١) رواه البخاري معلّقاً في صحيحه (٥٢٦٧)، لكنه صحّ من طرق أخرى.

وإن لم يصرن كذلك في حقيقة الأمر. والمهمّ أن يُعلم أنّ حقيقة الاستحلال في عبارة السّلف، غير معناها في هذا الحديث، حتّى لا تُتَّخذ ذريعة إلى معنى فاسد. ونختم هذه المسألة بكلمة لأحد علماء الحنابلة، أوردها الشّيخ الألبانيّ رحمه الله في كتابه السّلسلة الصّحيحة قال[١]: «وقد ذكر نحوَ هذا الشّيخ سليمان بن الشيخ عبدالله في حاشيته على المقنع **(١/٩٥ - ٩٦)**، وختم البحث بقوله: «ولأنّ ذلك إجماع المسلمين، فإنّنا لا نعلم في عصر من الأعصار أحداً من تاركي الصّلاة، تُرِك تغسيلُه والصّلاةُ عليه، ولا مُنِع ميراثُ مورّثه، مع كثرة تاركي الصّلاة، ولو كفر لثبتت هذه الأحكام. وأمّا الأحاديث المتقدّمة، فهي على وجه التّغليظ والتّشبيه بالكفّار، لا على الحقيقة، كقوله عليه الصّلاة والسّلام: «**سِباب المسلم فسوق، وقتاله كفر**»، وقوله: «**من حلف بغير الله فقد أشرك**» وغير ذلك، قال الموفّق: وهذا أَصْوبُ القولَيْن».

****

المسألة الثّالثة عشرة:
ركعتا الفجر بعد أداء الفريضة:

المطلب الأوّل:
في تحرير ما للمالكيّة فيها من رأي:

من المدوّنة الكبرى[٢]: «قال: وسألنا مالكاً عن الرّجل يدخل المسجد بعد طلوع الصّبح، ولم يركع ركعتي الفجر، فتُقام الصّلاةُ أيركعهما؟ فقال: لا، وليدخل في الصّلاة، فإذا طلعت الشّمسُ، فإن أحبّ أن يركعهما فعل، وقد خرج رسول الله ﷺ لصلاة الصّبح بعد الإقامة، وقوم يصلّون ركعتي

---

(١) السّلسلة الصّحيحة (١/٨٦).
(٢) (١/١٢٤) ما جاء في ركعتي الفجر، من كتاب الصّلاة الثّاني.

الفجر، فقال: «**أصلاتان معاً**»؟! يريد بذلك نهياً عن ذلك. فقلت لمالك: فإن سمع الإقامة قبل أن يدخل المسجد، أو جاء والإمامُ في الصّلاة، أترى له أن يركعهما خارجاً، أو يدخل؟

قال: إن لم يخف أن يفوته الإمامُ بالرّكعة فليركع خارجاً، قبل أن يدخل فهو أحبُّ إلي، ولا يركعهما في شيء من أفنية المسجد الّتي تُصلّى فيها الجمعة اللاّصقة بالمسجد، وإن خاف أن تفوته الرّكعةُ مع الإمام، فليدخل المسجد وليصلّ معه، فإذا طلعت الشّمس، فإن أحبَّ أن يركعهما فليفعل».

ومنها[١]: «وسئل مالك عن الّذي يدخل في صلاة الصّبح، والإمام قاعد فيقعد معه، أترى أن يُكبّر حين يقعد، أم ينتظر حتّى يفرغ، فيركع ركعتي الفجر ثمّ يصلّي؟ قال: أمّا إذا قعد معه، فأرى أن يُكبِّر. قال ابن القاسم: ويركع ركعتي الفجر إذا طلعت الشّمسُ».

ومن العتبيّة[٢]: «وسئل عن رسول الله ﷺ، حين صلّى الصّبح بعد اطّلاع الشّمس، أصلّي ركعتي الفجر؟ قال: ما سمعت».

ومن النّوادر[٣]: «ومن العتبيّة، من سماع ابن القاسم، قيل لمالك: فمن وجد النّاس قد صلّوا في المسجد، أيركع للفجر؟ قال: نعم، إلاّ أن يُسفر جدًّا[٤]. قيل: فإذا أصابهم في التّشهّد، فجلس معهم فتشهّد وسلّم معهم، أيركع؟ قال: يبدأ بالمكتوبة».

ومنها[٥]: «ومن العتبيّة، قال عنه أشهب: ومن سمع الإقامة بالطّريق، فليركع للفجر بطريقه. قال عنه ابن القاسم: وإذا أخذ المؤذّن في الإقامة،

---

(١) (٢٤٨/١)، بشرح البيان) من كتاب أوّله شكّ في طوافه، كتاب الصّلاة الأوّل.
(٢) (٤٠٠/١) سماع أشهب وابن نافع عن مالك، كتاب الصّلاة الثّاني.
(٣) (٤٩٦/١).
(٤) لم أقف على هذا النصّ في العتبيّة، ولم يُحل عليه المحقّق في الهامش، ويبدو أنّه موجود في بعض النّسخ المفقودة.
(٥) (٤٩٦/١، ٤٩٧). وهذا النصّ أيضاً لم أقف عليه في العتبيّة.

ولم يركع الإمام للفجر، فلا يخرج لذلك أوّلاً، ولا يُسكِنُه، وليصلِّ... ومن المجموعة، قال ابن نافع عن مالك: من سمع الإقامة قبل أن يدخلُ المسجد، ولم يركعهما، فإن قرب من المسجد، دخل ويركعهما، وإن كان منتحياً شيئاً ركعهما ودخل، قال عنه ابن القاسم: ما لم يخف فوت الرّكعة، ولم يذكر القرب... ومن المختصر: من لم يركع للفجر وصلّى، فإن صلاّهما إذا طلعت الشّمسُ فحسنٌ، وليس ذلك لازم».

ومن الرّسالة: «ويركع ركعتي الفجر قبل صلاة الصّبح، بعد الفجر».

ومنها: «ومن دخل المسجد، ولم يركع الفجر أجزأه لذلك ركعتا الفجر. وإن ركع الفجر في بيته، ثمّ أتى المسجد، فاختُلف فيه، فقيل: يركع، وقيل: لا يركع، ولا صلاة نافلة بعد الفجر، إلاّ ركعتا الفجر».

ومن المختصر، في سياق مندوبات الفجر: «وإيقاعُها بمسجد، ونابت عن التّحيّة، وإن فعلها ببيته لم يركع، ولا يُقضى غيرُ فرض، إلاّ هي فللزّوال، وإن أقيمت الصّبحُ، وهو بمسجد تركها، وخارجَه ركعها، إن لم يخف فوات ركعة».

الشّرح والبيان:

المشهور في المذهب، أنّ من أتى إلى المسجد، وقد كان صلّى الفجر في بيته، أن لا يعيدهما فيه. وقال في السّليمانيّة: صلاتهما بالمسجد أحبّ إليّ؛ لأنّ إظهار السّنن خير، وخالف في هذا ابن حبيب. وإذا صلاّهما في المسجد، فيجتزئ بهما عن التّحيّة، ولا يصلّي أربعاً ويجمعها مع تحيّة المسجد، بل يصلّي ركعتي الفجر لوحدهما، وتنوبان عن التّحيّة. وقال القابسيّ: يصلّي أربع ركعات؛ ركعتين تحية، وركعتين للفجر، وضعّفه أبو عمران[1].

فإن جاء إلى المسجد، ويشمل ذلك ما في حكمه، ممّا تصحّ فيه الجمعة، من رحبته، ـ وألحق الأجهوريّ الطّرق المتّصلة به، وتعقّبه

---

(١) الموّاق، التّاج والإكليل لمختصر خليل (٧٩/٢، ٨٠)، والخرشيّ، شرح مختصر خليل (٣٥٤/٤).

عبدالباقي الزّرقانيّ، بما نقله عن ابن عرفة عن الباجي، من الاقتصار على رحاب المسجد ـ، وقد أقيمت صلاةُ الصّبح، فلا يشتغل بهما، ويدخل مع الجماعة. فإن كان خارج المسجد ركعهما، إن لم يخف فوات ركعة من الصّبح، ويقضيهما من حلّ النّافلة إلى الزّوال، ويقدّم الصّبح على الفجر، بالنّسبة لم يُصلّ الصّبح والفجر حتّى طلعت الشّمس، على المشهور فيهما، وقيل: يُقدّم الفجر، والقولان لمالك(١).

هذا خلاصة مشهور مذهب مالك، في تفاصيل أحكام ركعتي الفجر، وسأقتصر على التّدليل على الجزئيّة الأخيرة، وهي استحباب قضاء الرّكعتين بعد طلوع الشّمس، لا بعد فريضة الصّبح مباشرة، فإنّه يُكره له قضاءها فيه أو يُحرم؛ لأنّه وقت كراهة(٢).

* * * *

المطلب الثّاني:
في بيان الأدلّة:

وقبل ذكر أدلّة المانعين من قضاء ركعتي الفجر، بعد الانتهاء من صلاة الصّبح في وقتها، وأدلّة المجوّزين لقضائها في ذلك الوقت، أنقل كلمة ابن عبدالبرّ، في بيان خلاف العلماء حول هذه المسألة، قال رحمه الله(٣): «وأجاز الشّافعيّ وأصحابُه، وطائفة من السّلف، منهم عطاء، وعمرو بن دينار أن تُصلّى ركعتا الفجر بعد سلام الإمام من صلاة الصّبح، وأبى ذلك مالك وأكثر العلماء؛ لنهيه ﷺ عن الصّلاة بعد الصّبح حتّى تطلع الشّمسُ».

---

(١) ن: الموّاق، م س (٨٠/٢)، والخرشيّ، م س (٣٥٥/٤)، الزّرقاني، شرح خليل (٢٩٠/١)، والدّردير، الشّرح الكبير (٣١٩/١)، والدّسوقيّ، الحاشية (١٩٨/٣)، وعلّيش، على الخرشيّ (٣٥٨/٤)، وعلّيش، منح الجليل (٢١٢/١).

(٢) ن: ابن ناجي وزرّوق، شرح الرّسالة (١٩٠/١)، أبو الحسن، كفاية الطّالب (٣٩٥/٢).

(٣) الاستذكار (٣٠٩/٥).

وقد رأيت من المناسب، أن أفتتح الكلام بأدلّة القائلين بجواز صلاة ركعتي الفجر، بعد سلام الإمام وبعد الفراغ منها، والإجابة عن مضامينها، قبل أن أنتقل إلى أدلّة القائلين بالمنع.

ومن أوسع من تناول أدلّة الفريق الأوّل المحدّث الهنديّ الشّهير أبو الطّيب محمّد شمس الحقّ العظيم آبادي المتوفّى سنة **١٣١٩**هـ، صاحب التّعليق المغني على سنن الدّارقطنيّ، وغاية المقصود في حلّ سنن أبي داود، وغيرهما من الكتب المفيدة، في كتاب أفرده لصلاة الفجر، سمّاه إعلام أهل العصر بأحكام ركعتي الفجر، جعله في عشرة فصول، وتناول أدلّة هذه المسألة ضمن الفصل التّاسع.

وذكر هذا الفاضل، في مقدّمة كتابه أنّه كان يرى جواز الرّكعتين بعد سلام الإمام، ثمّ رجع عن قوله هذا، وتيقّن بعدم جوازها. ثمّ رجع مرّة ثانية عن هذا القول، إلى القول بجوازها بلا كراهة، ووصف من يعيب هذا المرجوع إليه ثانية، بأنّه يخبط خبطاً شديداً[١]!!

ومجموع الأدلّة الّتي استدلّ بها على ترجيحه الثّاني تعود إلى قسمين؛ **القسم الأول**: عامٌّ، وهو الأدلّة المخصّصة لأحاديث النّهي في أوقات الكراهة، **والقسم الثّاني**: خاصٌّ، وهو تقوية حديث قيس بن عمرو بالمتابعات.

أمّا القسم الأوّل: فقد ذكر فيه مخصّصات النّهي في أوقات الكراهة، وذكر ستّة أدلّة على التّخصيص:

المخصّص الأوّل منها: حديث: «**إذا أدرك أحدكم سجدة من العصر...**»، وبحثُه فيه مع الحنفيّة الّذين يعمّمون النّهي، ليشمل عموم الصّلوات إلاّ عصرَ يومه، فأبطل من خلال هذا المخصِّص هذا القول[٢].

---

(١) ن: إعلام أهل العصر (ص٤، ٥). وسأشير إليه اختصاراً باسم إعلام فقط.

(٢) ن: إعلام (ص١٧٨ ـ ١٨٣).

أمّا **المخصّص الثّاني**: فهو حديث: «**من نسي صلاة، فليصلّها إذا ذكر...**»، وهو مثل الأوّل، في التّعقيب على الأحناف الّذين يدخلون في عموم النّهي الفرائضَ[(١)].

أمّا **المخصّص الثّالث**: فهو ما ورد إمّا من جهة الأثر، أو الإجماع على تخصيص يوم الجمعة، من عموم النّهي عن الصّلاة في وقت الاستواء[(٢)].

أمّا **المخصّص الرّابع**: فهو ما ورد من تخصيص الحرم المكيّ، بجواز الصّلاة فيه، في أوقات النّهي[(٣)].

أمّا **المخصّصُ الخامس**: فهو ما ورد من إعادة صلاة الصّبح، بالنّسبة لمن صلاّها في بيته، ثمّ دخل المسجد فوجد الصّلاة قد أقيمت[(٤)].

أمّا **المخصّص السّادس** الأخير: فهو قضاء السنّة الرّاتبة بعد العصر، لمن فاتته بعد الظّهر. وبيّن أثناءه أنّ هذا القضاء، ليس خاصًّا بالنّبيّ ﷺ[(٥)].

ولا أرى من الضروري الجوابُ عن هذا القسم الأخير؛ لأنّني تناولته في المسألة السّابقة، وبيّنت هناك أنّ النّهي عند المالكيّة الّذين نذبّ عن مذاهبهم في هذا البحث، يتعلّق بالنّوافل لا بالفرائض، فلا يشملهم كلامُ المؤلّف رحمه الله في المخصّصين الأوّل والثّاني. أمّا بالنّسبة للمخصّص الثّالث، فإنّ المالكيّة يقولون بأكثر من ذلك؛ إذ يخصّصون وقت الاستواء بالعمل، ليشمل كلّ الأيّام، لا يوم الجمعة فقط. أمّا المخصّص الرّابع، فإنّ أحاديث الرّخصة في الحرم المكيّ في أوقات النّهي، لا ترقى إلى أحاديث النّهي، فتبقى تلك على عمومها زماناً ومكاناً. أمّا المخصّص الخامس، فعلى

---

(١) ن: إعلام (ص١٨٣ ـ ١٨٧).
(٢) ن: إعلام (ص١٨٧ ـ ١٩١).
(٣) ن: إعلام (ص١٩١ ـ ١٩٤).
(٤) ن: إعلام (ص١٩٤ ـ ١٩٦).
(٥) ن: إعلام (ص١٩٦ ـ ٢١٣).

فرض التّسليم بصحّته، فيُمكن أن يُحمل ما أعاده في الجماعة، بالنّسبة إلى أوقات النّهي على أنّه هو المكتوبة، ويجري الخلاف في تحديد أيّ صلاتيه هي المكتوبة، في غير أوقات النّهي، جمعاً بينه وبين النّهي عن الصّلاة في أوقات النّهي. وأمّا المخصّص السّادسُ، فقد أثبتّ أنّ قضاء النّبيّ ﷺ لراتبة العصر، إنّما هو خاصٌّ به، كما خُصَّ ﷺ بالوصال.

أمّا **القسم الثّاني**: فهو في الكلام على حديث قيس بن عمرو، وهو من المخصّصات عنده أيضاً، لكن يلاحظ أنّه جعل المخصّصات قبله، بمثابة المقدّمة التّمهيديّة له؛ مع أنّه عقد الفصل التّاسع كلّه، في إثبات جواز صلاة الفجر بعد سلام الإمام، ومدارها على ثبوت هذا الحديث، فكأنّه استشعر عدم كفايته، ولهذا قال رحمه الله[١]: «ومحصَّل الكلام أنّ أحاديث النّهي، لمّا دخلها التّخصيص من أنواع، فليكن أداء السنّة بعد الفجر أيضاً من هذا القبيل، وهذا هو الحقّ الّذي لا محيص عنه».

أمّا عن مجال تخريج الحديث، فمع ما بذله المؤلّف من جهد، في سياقه من مظانّه، من كتب السّنن الأربعة، ومسند أحمد، وصحيح ابن خزيمة، وصحيح ابن حبّان، ومستدرك الحاكم، وسنن الدّارقطني، وسنن البيهقيّ، ومصنّف ابن أبي شيبة، ومعجم الطّبرانيّ، وكلامه على رجال أسانيده، حتّى وصل إلى النّتيجة الّتي عبّر عنها بقوله[٢]: «فإذا علمت أنّ حديث قيس بن عمرو صحيح ثابت متّصل الإسناد، وله شواهد ومتابعات، وكونه غير متّصل بسند خاصّ، لا يقدح في صحّة أصل، فإنّه جاء متّصلاً بطرق متعدّدة صحيحة، وإن كان في بعضها ضعفٌ، وقد ذكرنا كلّه، بتوفيق الله تعالى وعونه...»، فإنّني أرى أنّه لم يستوف النّظر في الحديث، بل يمكن أن أزعم، أنّه أخلّ في الكلام عنه، خاصّة من جانب المضعّفين له.

---

(١) إعلام (ص٢١٥).
(٢) م س (ص٢٣٤).

ولهذا سأيمّم شطر مدافع آخر عن الحديث، وهو فضيلة الشّيخ الألبانيّ رحمه الله، وستكون مناقشةُ مادّته مناقشةً لما أودعه عبدالعظيم آبادي، في إعلام أهل العصر، باعتبار أنّ الشّيخ الألبانيّ قد وقف على هذا الكتاب، كما تمّت الإشارة إليه في المسألة السّابقة من هذا البحث، بل ختم الألبانيّ بحثه المودَع في صحيح أبي داود، بطلب مراجعة هذا الكتاب(١).

عرض ومناقشة:

وقبل أن أناقش الشّيخ الألبانيّ في تصحيحه لهذا الحديث، أورد سند هذا الحديث ومتنه، وأهمّ الأقوال الّتي رافقته، من طرف بعض من خرّجه.

هذا الحديثُ له مخرجان؛ أحدهما: مشهور معروف، والثّاني: يُعتبَر بمثابة التّابع له.

أمّا المخرج المعروف، فما رواه أصحاب السّنن؛ أبو داود (١٢٦٧، ١٢٦٨)، والتّرمذيّ (٤٢٢)، وابن ماجه (١١٥٤)(٢). وسياقه عند أبي داود بالسّند الأوّل: حدّثنا عثمان بن أبي شيبة حدّثنا ابن نمير عن سعد بن سعيد حدثني محمّد بن إبراهيم عن قيس بن عمرو قال: رأى رسول الله ﷺ رجلاً يصلّي بعد صلاة الصّبح ركعتين، فقال رسول الله ﷺ: «**صلاة الصبح ركعتان**»؟! فقال الرّجل: إنّي لم أكن صلّيت الرّكعتين اللّتين قبلهما، فصلّيتهما الآن، فسكت رسول الله ﷺ.

أمّا الثّاني: فذكر سنده فقط، حدّثنا حامد بن يحيى البلخيّ قال: قال سفيان: كان عطاء بن أبي رباح يحدّث بهذا الحديث عن سعد بن سعيد.

---

(١) ن: تخريج أبي داود، قسم الصّحيح (٥/٩).

(٢) ذكر في الإعلام أنّ الحديث أخرجه الأربعة، لكنّني لم أقف عليه في السّنن الصّغرى للنسائيّ، ولا في السّنن الكبرى له، ولم يعزه المزيّ في الأطراف (١١١٠٢) إلى واحدة منهما!

قال أبو داود: وروى عبد ربّه ويحيى ابنا سعيد هذا الحديث مرسلاً، أنّ جدّهم زيداً[١] صلّى مع النّبيّ ﷺ بهذه القصّة.

قال الألبانيّ: «صحيح بما قبله (١٢٦٧)، وقوله: (جدّهم زيداً) خطأ، والصّواب: «جدّهم قيس».

هذا في صحيح السّنن، أمّا في تخريج أبي داود، فقال: «كذا في النّسخ الموجودة اليوم! وهو خطأ، والصّواب قيساً؛ فإنّ جدّ ابني سعيد قيس لا زيدٌ! انظر: الإصابة لابن حجر».

وسند التّرمذيّ: حدّثنا محمّد بن عمرو السوّاق البلخيّ حدّثنا عبدالعزيز بن محمّد عن سعد بن سعيد عن محمّد بن إبراهيم عن جدّه قيس.

وفي حديثه، أنّ قيساً هو الّذي صلّى الفجر بعد صلاة الصّبح، وقد قال له النبيّ ﷺ: **«مهلاً يا قيس أصلاتان معاً»؟!**

قال التّرمذيّ: حديث محمّد بن إبراهيم لا نعرفه مثل هذا إلاّ من حديث سعد بن سعيد، وقال سفيان بن عيينة: سمع عطاء بن أبي رباح من سعد بن سعيد هذا الحديث، وإنّما يُروى هذا الحديث مرسلاً، وقد قال قوم من أهل مكّة بهذا الحديث: لم يروا بأساً أن يُصلّي الرّجلُ الرّكعتين بعد المكتوبة، قبل أن تطلع الشّمسُ. وسعد بن سعيد هو أخو يحيى بن سعيد الأنصاريّ، وقيس هو جدّ يحيى بن سعيد الأنصاريّ، ويقال: هو قيس بن عمرو، ويقال: هو قيس بن قهد، وإسناد هذا الحديث ليس بمتّصل؛ محمّد بن إبراهيم التّيميّ لم يسمع من قيس، وروى بعضُهم هذا الحديث عن سعد بن سعيد عن محمّد بن إبراهيم، أنّ النّبيّ ﷺ خرج، فرأى قيساً. وهذا أصحّ من حديث عبدالعزيز عن سعد بن سعيد.

ولفظ ابن ماجه: عن قيس بن عمرو قال: رأى النّبيّ ﷺ رجلاً يُصلّي

---

(١) صحّحت هذا عن الألبانيّ (٦/٥)، وأمّا في السّنن الّتي عندي، فلم يُذكَر اسم الجدّ أصلاً.

بعد صلاة الصبح ركعتين، فقال النّبيّ ﷺ: «**أصلاة الصّبح مرّتين**»؟! فقال له الرّجل: إنّي لم أكن صلّيت الرّكعتين اللّتين قبلهما، فصلّيتهما! قال: فسكت النّبيّ ﷺ!

وسنده: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة[(١)] حدّثنا عبدالله بن نمير حدّثنا سعد بن سعيد حدّثني محمّد بن إبراهيم. ورواه عبدالرزّاق[(٢)] عن ابن جريج قال: سمعت عبد ربه بن سعيد، أخو يحيى بن سعيد يحدّث عن جدّه قال: خرج إلى الصّبح فدخل النّبيّ ﷺ في الصّبح، ولم يكن ركع ركعتي الفجر، فصلّى مع النّبيّ ﷺ، ثمّ قام حين فرغ من الصّبح، فركع ركعتي الفجر، فمرّ به النّبيّ ﷺ، فقال: «**ما هذه الصّلاة**»؟! فأخبره، فسكت النّبيّ ﷺ، ومضى، ولم يقل شيئاً!

وروى عبدالرزّاق[(٣)] عن ابن جريج قال: قلت لعطاء: أرأيت إن خفت أن يفوتني الصّبح؟ قال: فدعهما، ولا تفوتك شيء من الصّبح. قال: ثمّ أخبرته خبر أبي سعد الأعمى إيّانا، عن الّذي ركعهما بعد الصّبح على عهد النّبيّ ﷺ.

وأورده البيهقيّ (١٣٩٥) في معرفة السّنن والآثار من طريق الشّافعيّ أخبرنا سفيان عن ابن قيس عن محمّد بن إبراهيم التّيميّ عن جدّه قيس قال: رآني رسول الله ﷺ وأنا أصلّي ركعتين بعد الصبح، فقال: «**ما هاتان الرّكعتان يا قيس**»؟! فقلت: إنّي لم أكن صلّيت ركعتي الفجر، فسكت عنه رسول الله ﷺ.

قال البيهقيّ: «ورواه الحميديّ وغيره عن سفيان عن سعد بن سعيد بن قيس الأنصاريّ عن محمّد بن إبراهيم التّيميّ عن قيس جدّ سعد. قال

---

(١) ن: ابن أبي شيبة، المصنف (٨/٤١١). ورواه الحاكم عنه (٩٦٨)، لكن قال قيس بن فهد؟

(٢) المصنّف (٢/٤٤٢).

(٣) المصنّف (٢/٤٤١).

سفيان: وكان عطاء بن أبي رباح يروي هذا الحديث عن سعد. ورواه عبدالله بن نمير عن سعد بن سعيد، وأخرجه أبو داود في كتاب السّنن، ثمّ قال: بعض الرّواة قال فيه قيس بن عمرو، وقال بعضهم قيس بن قهد، وقيس بن عمرو أصحّ. قال يحيى بن معين: هو قيس بن عمرو بن سهل جدّ يحيى بن سعيد بن قيس، قال أحمد: يحيى وسعد أخوان.

أمّا المخرج الثّاني، فهو ما رواه ابن حبّان (١٥٨٨)، والدّارقطنيّ (١٤٥٤)، والحاكم في المستدرك (٩٦٧) عن الرّبيع بن سليمان حدّثنا أسد بن موسى حدّثنا اللّيث بن سعد حدّثنا يحيى بن سعيد عن أبيه عن جدّه قيس بن قهد، أنّه صلّى مع رسول الله ﷺ الصّبح، ولم يكن ركع ركعتي الفجر، فلمّا سلّم رسول الله ﷺ قام يركع ركعتي الفجر، ورسول الله ﷺ ينظر إليه فلم ينكر ذلك عليه.

قال الدّارقطنيّ (١٤٥٥): قيس هذا هو جد يحيى بن سعيد.

وقال الحاكم: قيس بن قهد الأنصاريّ صحابيّ، والطّريق إليه صحيح على شرطهما، وقد رواه محمّد بن إبراهيم التّيميّ عن قيس بن قهد.

وذكر أبو نعيم في معرفة الصّحابة (٢٩٥١) تابعاً آخر للحديث عن عبدالرّحمٰن بن سلام ثنا عمر بن قيس عن سعد بن سعيد أخي يحيى بن سعيد عن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب قال: سمعت سهيل بن سعيد؛ أخا سعد يقول: دخلت المسجد والنّبيّ ﷺ في الصّلاة فصلّيت، فلمّا انصرف النّبيّ ﷺ رآني أركع ركعتين، فقال: «**ما هاتان الرّكعتان**»؟! قلت: يا رسول الله، جئت وقد أقيمت الصّلاة، فأحببت أن أدرك معك الصّلاة ثمّ أصلّي، فسكت، وكان إذا رضي شيئاً سكت!

وقال أبو نعيم، في موضع آخر، تحت حديث (٥١٣٦): «ورواه ابن لهيعة عن عبد ربّه بن سعيد عن أخيه سعد عن حفص بن عاصم عن قيس نحوه. ورواه الخضر بن محمّد بن شجاع عن عبدالله بن سعد بن سعيد عن جدّه سعيد عن عمّه كليب عن أبيه قيس بن عمرو مثله. ورواه ابن أبي السّرَيّ، فقال: عن عبدالرّحمٰن بن سعد ابن أخي يحيى بن سعيد

عن سعد بن سعيد عن عمّه كليب عن قيس. ورواه الليث بن سعد عن يحيى بن سعيد عن أبيه عن جدّه قيس. ورواه عبدالرزّاق عن ابن جريج عن عبدالله بن سعيد أخي يحيى بن سعيد عن جدّه. ورواه أيّوب بن سويد عن ابن جريج عن عطاء عن قيس بن سهل. ورواه حمّاد بن سلمة عن عبد ربّه بن سعيد عن جدّه».

وقد ذكر الألبانيّ المخرج الأوّل والثّاني للحديث، ولم يتكلّم عن الطّرق الّتي أوردها أبو نعيم، وقال بعد الحديث عن متابعة أسد، وسيأتي الكلام عنها[١]: «نعم يتقوّى الحديث بمرسل عطاء، عند ابن أبي شيبة، قال: حدّثنا هشيم أخبرنا عبدالملك عن عطاء... به نحوه. وروي موصولاً من وجهين عنه؛ أحدهما: عن قيس بن سهل، والآخر: عن رجل من الأنصار، وله شاهد من حديث ثابت بن قيس بن شمّاس، وقد أخرج ذلك كلّه أبو الطيّب في إعلام أهل العصر بأحكام ركعتي الفجر، (ص٦١ - ٦٢)، فمن شاء فليرجع إليه».

قلت: قبل أن أناقش الألبانيّ، في طريقة تصحيحه للحديث، لا بأس أن ألخّص الكلام في هذا الأثر، لتتّضح صورتُه عند القارئ المنصف.

أمّا المخرج الأوّل للحديث، فقد روي موصولاً ومرسلاً، أمّا الطّريق الموصولة، فمثل ما رواه الحميديّ عن سفيان عن سعد بن سعيد بن قيس عن محمّد بن إبراهيم عن قيس جدّ سعد. وتابع سفيانَ عليه ابنُ نمير، لكن فيه أنّ صاحب الواقعة ليس هو قيس بن عمرو، وعبدُالعزيز بن محمّد عن سعد بن سعيد عن محمد بن إبراهيم عن جدّه قيس، والشّافعيُّ عن ابن قيس عن محمّد بن إبراهيم عن جدّه قيس.

أمّا الطّريق المرسلة، فعن عبد ربّه ويحيى ابنا سعد، أنّ جدّهم. وابن جريج عن عبد ربّه بن سعيد أخي يحيى يحدّث عن جدّه، كما عند عبدالرزّاق في الثّاني.

---

(١) تخريج أبي داود، قسم الصّحيح (٩/٥).

ورواه أحمد من طريق عبدالرزّاق عن ابن جريج عن عبدالله بن سعيد به. وأبدى حوله الشّيخ شاكر، في شرح التّرمذيّ تحفّظاً، واحتمل أن يكون هو عبد ربّه بن سعيد، وأن يكون هذا خطأ من النّاسخين، وأكّده بعدم وجود ترجمة لعبدالله بن سعيد في كتب الرّجال. وتعقّبه الألبانيّ بأنّه ثقة مأمون، كما عند ابن أبي حاتم(١). وقد ذكر أبو نعيم هذه المتابعة، من طريق عبدالرزّاق، وفيها عبدالله بن سعيد، فلا يكون ذلك أيضاً من خطأ النسّاخ! فيكون ثلاثة إخوة اشتركوا في رواية هذا الحديث، عن جدّهم على الإرسال!

قال التّرمذيّ: سعد بن سعيد هو أخو يحيى بن سعيد، وقيس هو جدّ يحيى بن سعيد، ومحمّد بن إبراهيم لم يسمع من قيس، وهذا أصحّ من حديث عبدالعزيز عن سعد بن سعيد.

وقال أبو نعيم: «والصّحيحُ ما رواه سفيان بن عيينة، وابن نمير عن سعد بن سعيد عن محمّد بن إبراهيم عن قيس بن عمرو جدّ سعد بن سعيد قال: أبصرني رسول الله ﷺ وأنا أصلي ركعتين بعد الصبح، فذكر نحوه. حدّثناه محمد ثنا بشر ثنا الحميديّ ثنا سفيان ثنا سعد به».

وقال الألبانيّ(٢): «إنّ الإسناد منقطع بين محمّد بن إبراهيم وقيس بن عمرو، كما قال التّرمذيّ، لكنّه قد جاء موصولاً من طريق أخرى، كما يأتي».

إذن هذه الطّريق مرسلة بشهادة الشّيخ، وهذا كلّ ما يهمّنا إلى غاية الآن.

ثمّ قال(٣): «وقد جاء موصولاً، أخرجه ابن حبّان (٦٢٤)، والدّارقطنيّ

---

(١) ن: م س (٨/٥).
(٢) م س (٦/٥).
(٣) م س (٧/٥).

(١٤٧)، والحاكم (١/٢٧٤ ـ ٢٧٥) من طرق عن أسد بن موسى، حدّثنا اللّيث بن سعد حدّثنا يحيى بن سعيد عن أبيه عن جدّه قيس بن قهد...».

قلت: أمّا قولُه رحمه الله (من طرق) فلا مفهوم له، فإنّ مدارها على أسد.

ثمّ نقل كلام الحاكم[1]: «"قيس بن قهد الأنصاريّ صحابيّ، والطّريق إليه صحيح على شرطهما"! وأقرّه الذّهبيّ! وهو خطأ منهما، فإن أسد بن موسى، وإن كان ثقة على كلام فيه، فليس على شرط الشّيخين. وسعيد والد يحيى، وهو سعيد بن قيس بن عمرو الأنصاريّ، لم يخرج له الشّيخان، بل ولا بقيّة السّتّة شيئاً، وقد أورده ابن أبي حاتم (٢/١/٥٥ ـ ٥٦)، ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً. أمّا ابنُ حبّان فذكره في الثّقات (٤/٢٨١) برواية ابنه عنه! وقرن معه ابن أبي حاتم سعد بن سعيد! وفيه نظر؛ لأنّه إنّما روى عن محمّد بن إبراهيم، كما في رواية ابن نمير عند المصنّف (يعني: أبا داود) وغيره».

قلت: فالظّاهر أنّه يُضعّف هذه الطّريق، على الأقلّ لعلّة الانقطاع بين يحيى وأبيه؛ لأنّ بينهما محمّد بن إبراهيم. وأكّد هو ذلك فقال[2]: «قلت: فمخالفة أسد بن موسى، مع ما فيه من الكلام، لمثل عبد ربّه بن سعيد، ممّا لا يطمئنّ القلب له، لا سيما وقد تابعه أخوه يحيى بن سعيد، كما ذكر المصنّف على إرساله، فهو الأرجح». فتكون هذه المتابعة غير ذات بال. لكنّه مع كلّ ذلك يأبى أن يُضعّف الحديث، بعلّة وجود ما يقوّيه، فقال: «نعم يتقوّى الحديث...»، إلى آخر ما نقلته عنه سابقاً.

وإذا كانت الطّريق الموصولة ضعيفةً، والطّريق المتابعة لها كذلك، لم يبق النّظرُ إلاّ في التّقوية الأخيرة.

---

(١) م س (٥/٧ ـ ٨).

(٢) م س (٥/٨).

أمّا مرسلُ عطاء عند ابن أبي شيبة قال: حدّثنا هشيم أخبرنا عبدالملك عن عطاء به... نحوه؟ ولم يذكره، فهو يقصد ما رواه ابن أبي شيبة في المصنّف[١]، حدثنا هشيم أخبرنا عبدالملك عن عطاء، أنّ رجلاً صلّى مع النّبيّ ﷺ صلاة الصّبح، فلمّا قضى النّبيّ ﷺ الصّلاة، قام الرّجلُ فصلّى الرّكعتين، فقال النّبيّ ﷺ: «**ما هاتان الرّكعتان**»؟ فقال: يا رسول الله، جئت وأنت في الصّلاة، ولم أكن صلّيت الرّكعتين قبل الفجر، فكرهت أن أصلّيهما وأنت تُصلّي، فلمّا قضيت الصّلاة، قمت فصلّيت الصّلاة، فضحِك رسول الله ﷺ، ولم يأمره ولم ينهه.

وهذا مرسل كما ترى، وروايته ترجع إلى الرّواية الأصل، بدليل ما قاله التّرمذيّ: قال ابن عيينة: سمع عطاء بن أبي رباح هذا الحديث من سعد بن سعيد، فليست هذه الرواية على إرسالها شيئاً جديداً!

أمّا الرّواية الموصولة الأولى عن قيس بن سهل، فهي ما رواه الطّبرانيّ في الكبير عن أيّوب بن سويد عن ابن جريج عن عطاء، أنّ قيس بن سهل حدّثه، أنّه دخل المسجد والنّبي ﷺ يصلّي، ولم يكن صلّى الرّكعتين، فصلّى مع النّبيّ ﷺ، فلمّا قضى صلاته قام فركع.

قال شمس الحقّ[٢]: «فيه أيّوب بن سويد الرّملي، قال ابن حبّان: رديء الحفظ، وقال النّسائيّ: ليس بثقة». فانظر إلى مستوى هذا الشاهد!!

أمّا الشّاهد الثّاني عن رجل من الأنصار، فهو ما رواه ابن حزم في المحلّى عن الحسن بن ذكوان عن عطاء بن أبي رباح عن رجل من الأنصار، قال: إنّ رسول الله ﷺ رأى رجلاً يُصلّي بالغداة، فقال: يا رسول الله لم أكن صلّيت ركعتي الفجر، فصلّيتهما الآن، فلم يقل له شيئاً،

---

(١) ن: (٢/١٥٦).

(٢) إعلام (ص٢٣١).

قال العراقيّ: وإسناده حسن![١]. وحاول المحقّق في الهامش أن يناضل عنه فلم يفلح، إذ أنّ تدليس وضعف ابن ذكوان يطوّقان هذه المتابعة من الرّقبة!

وروى ابن حزم هذا الحديث في المحلّى[٢]، كما قال أبو الطّيب الهنديّ، وانفصل عنه أبو الأشبال في تعليقه على المحلّى[٣]: «بأنّ رواية المؤلّف عن عطاء عن رجل من الأنصار هي المرسلة؛ لأنّ عطاء لم يروه عن صحابيّ، وإنّما رواه عن سعد بن سعيد كما ذكره التّرمذيّ، وكما رواه أبو داود أيضاً...».

أمّا شاهد قيس بن شمّاس، فهو ما أخرجه الطّبرانيّ[٤] في الكبير عن ثابت بن قيس بن شمّاس، قال: أتيت المسجد والنّبيّ ﷺ في الصّلاة، فلمّا سلّم النّبي ﷺ، التفت إليّ وأنا أصلّي، فجعل ينظر إليّ وأنا أصلّي، فلمّا فرغت، قال: «**ألم تصلّ معنا**»؟! قلت: نعم، قال: «**فما هذه الصّلاة**»؟! قلت: يا رسول الله ركعتا الفجر، خرجت من منزلي ولم أكن صلّيتهما. قال: فلم يعب ذلك عليّ. قال الهيثميّ في مجمع الزّوائد: وفيه راويان لم يُسمّيا، وبقيّة بن الوليد عن الجرّاح بن منهال بالعنعنة، والجرّاح منكر الحديث، قاله البخاريّ. لكن أورده ابن الأثير من رواية أبيه قيس، فقال في أسد الغابة: قيس بن شمّاس أورده العسكريّ، وروى بإسناده عن الجرّاح بن المنهال عن ابن عطاء بن أبي سليم عن أبيه عن ثابت بن قيس بن شمّاس عن أبيه، وقال: هكذا رواه ابن جريج عن عطاء بن أبي رباح عن قيس بن سهل، وهو الصّحيح».

فانظر إلى واقع هذه المتابعات والشّواهد، كيف أنّ الرّوايتين الموصولتين عادتا إلى رواية الإرسال، وأنّ الشّاهد الآخر لا يصلح في الشّواهد؛ لأنّ راويه الجرّاح بن منهال قال فيه البخاريّ: منكر الحديث!

---

(١) م س (ص٢٣١، ٢٣٢).
(٢) ن: (١١٢/١/٢).
(٣) م س (١١٣/١/٢).
(٤) ن: إعلام (ص٢٣٣).

وهذا حتّى لا يتّهمنا أنصار الشّيخ الألبانيّ، بأنّنا لا نقول: بأنّ الحديث يتقوّى بالمتابعات، نعم يتقوّى لكن بِمَ؟!

فإذا قيل: فمَا أنت صانع بالمتابعات الّتي ذكرها أبو نعيم؟ قلت: إنّما ذكرها لبيان ضعفها ومخالفتها لرواية الإرسال، بدليل قوله بعدها: «الصّحيحُ ما رواه سفيان بن عيينة، وابن نمير عن سعد بن سعيد عن محمّد بن إبراهيم عن قيس بن عمرو جدّ سعد بن سعيد قال: أبصرني رسول الله ﷺ وأنا أصلّي ركعتين بعد الصبح، فذكر نحوه. حدّثناه محمّد ثنا بشر ثنا الحميديّ ثنا سفيان ثنا سعد به». ولا يقصد بقوله (الصّحيح) صحّة الحديث، بل صحّة هذا الطّريق وضعف الطّرق الأخرى المخالفة له.

أمّا ما رواه الخضر بن محمّد بن شجاع وابن أبي السُّرَيّ، أحدهما: عن عبدالله بن سعد بن سعيد عن جدّه سعيد عن عمّه كليب عن أبيه قيس بن عمرو. والثّاني: عن عبدالرّحمٰن بن سعد ابن أخي يحيى بن سعيد عن سعد بن سعيد عن عمّه كليب عن قيس، فلا شكّ أنّه أوردهما أيضاً لبيان شذوذهما، بدليل أنّه ختم الباب برواية حمّاد بن سلمة عن عبد ربّه بن سعيد عن جدّه.

ويمكن أن يكون دليل الاضطراب فيهما، يعود إلى أنّ رواية الخضر قال فيها عن (جدّه)، والضّمير يعود على عبدالله لا شكّ، وجدّه هو سعيد بن قيس، فتكون هذه الرّواية عن سعيد عن أخيه كليب، وهو موافق لما ذكره ابن عبدالبرّ في الاستيعاب(١)، أنّه لا يُعرف لسعيد روايةٌ عن أبيه قيسٍ، فيكون رواه عن أخيه عن أبيه! لكن عبدالله بن سعيد لم يدرك جدّه، كما ذكره ابن حجر في الإصابة(٢).

والرّواية الثّانية فيها رواية لابن سعد بن سعيد عن عمّه كليب عن أبيه! وهي محتملة، لكن سعداً ليس بالضّابط(٣).

---

(١) ن: (٤٠١/١).
(٢) ن: (٤٧٥/٢).
(٣) ن: ابن حجر، تهذيب التّهذيب (٤٠٨/٢).

فهذا معتمد القائلين بجواز الصّلاة بعد سلام الإمام من الصّبح، وأقسم غير حانث إن شاء الله، أنّه حتّى لو نجا هذا الحديث، لا يمكنه أن يرقى إلى معارضة أحاديث النّهي، بل إنّه على فرض التّسليم جدلاً بقبوله، فإنّ في جميع طرقه إنكار النّبيّ ﷺ على فاعل هاتين الرّكعتين بعد الصّلاة، ممّا يدلّ على أنّه كان مستقرًّا عندهم عدم الصّلاة بعدهما، كما سيأتي في أدلّة القائلين بالمنع.

ومنتهى ما عند القائلين بالجواز، هو إقرار النّبيّ ﷺ، مع أنّ إقراره في هذا الموضع محتمَل؛ لأنّهم ذكروا أنّ قيس بن عمرو، وليس هو ابن قهد على ما رجّحه ابن أبي خيثمة، عدّه الواقديّ في المنافقين، ولعلّ ذلك كما قال الحافظ، كان منه في أول الأمر، وقد بقي في الإسلام دهراً، وروى عن النّبيّ ﷺ[1]. فيُحمل ذلك على أنّه كان في بداية حاله، فسكوت النّبيّ ﷺ أو ضحكه، كما في بعض طرقه، محمول على موافقة تلك الحال، وكأنّه تعجّب من موافقة حاله لما أخبر عنهم، من مراقبتهم للصّلاة في هذه الأوقات، والله أعلم.

واستدلّ أئمّتنا المالكية على النّهي بأدلّة النّهي الّتي فرغنا من بيانها في مسألة مفردة، وبما رواه التّرمذيّ (٤١٩) عن ابن عمر أنّ رسول الله ﷺ قال: «**لا صلاة بعد الفجر إلاّ سجدتين**». قال التّرمذيّ: ومعنى هذا الحديث، إنّما يقول: لا صلاة بعد طلوع الفجر إلاّ ركعتي الفجر، وفي الباب عن عبدالله بن عمرو، وحفصة. قال أبو عيسى: حديث ابن عمر حديث غريب لا نعرفه إلاّ من حديث قدامة بن موسى، وروى عنه غير واحد، وهو ما اجتمع عليه أهلُ العلم، كرهوا أن يُصلّي الرّجلُ بعد طلوع الفجر إلاّ ركعتي الفجر. اهـ.

وأكتفي بكلام الإمام التّرمذيّ، ومن أراد التوسّع فليراجع الإرواء (٤٧٨).

---

(١) ن: م س (٢/٤٧٥).

وبما رواه الإمام مالك في الموطّإ (٢٨٤) أنّ عبدالله بن عمر فاتته ركعتا الفجر، فقضاهما بعد أن طلعت الشّمسُ. وروى أيضاً (٢٨٥) عن عبدالرّحمٰن بن القاسم عن القاسم بن محمّد أنّه صنع مثل الّذي صنع ابن عمر.

والأوّل وإن كان رواه مالك بلاغاً، فهو موصول من طرق عنه، ذكرها عبدالرزّاق في المصنّف. فعن ابن جريج قال: أخبرني صالح بن كيسان عن مخبر أخبره عن ابن عمر، أنّه ركع في الضحى ركعتين، ولم يصلّ صلاة الضّحى قط، فقيل له: ما رأيناك تُصلّي هذه الصّلاة قطّ، قال: إنّي كنت نسيت ركعتي الفجر، فركعتهما الآن. وعن عبدالله بن عمر عن نافع، أنّ ابن عمر بينا هو يلبس للصبح إذ سمع الإقامة، فصلّى في الحُجرة ركعتي الفجر، ثمّ خرج فصلّى مع النّاس. قال: وكان ابن عمر إذا وجد الإمام يصلّي، ولم يكن ركعهما، دخل مع الإمام، ثمّ يصلّيهما بعد طلوع الشمس.

وأورده البيهقيّ في معرفة السّنن والآثار (١٤٢٨) عن عبيدالله بن عمر عن نافع عن ابن عمر، أنّه قضاهما بعد طلوع الشّمس.

وهذا مذهب الشّافعيّ في القديم، قال البيهقيّ: «قال الشّافعيّ في القديم، فيمن فاتته ركعتا الفجر: أحببنا له أن يقضيهما في يومه؛ لأنّهما من صلاة النّهار، بعدما تطلع الشّمس».

ومنه يتبيّن، إن شاء الله أنّ مذهب مالك رحمه الله، ومذهب سلفه من أهل المدينة هو أصحّ المذاهب في هذا الباب، وذلك لأنّهم متمسّكون بما كان عليه العمل في المدينة، فلا بدّ أن تتطابق هذه الرّوايات مع قولهم، والمخالف لها، لا بدّ أن يكون مطعوناً فيه ولا شكّ.

* * * *

المسألة الرّابعة عشرة:
مدّةُ القصر ومسافتُه

أحكام القصر متشعّبة ومتداخلة، خاصّة ما يتعلّق منها بشرط المدّة والمسافة. وسيلاحظ القارئ، بالنّسبة للنّصوص المستشهَد بها، في المطلب الأوّل أنّها مقتطَعة من سياقها، ولُفّق بعضُها إلى بعض؛ محافظةً على وحدة الموضوع. كما أنّه استُغني عن بعضها، إمّا لتكرّرها، أو لأنّها منقولة من مظانّها، كما هو الشّأن بالنّسبة لنصوص العتبيّة المنقولة في النّوادر.

وسأتناول هذه المسألة في فرعين؛ الأوّل: في مدّة القصر، والثّاني: في المسافة المعتبرة في القصر، وأجعل كلّ واحد منهما في مطلبين، حفاظاً على الخطّة الّتي التزمتها، في جميع مسائل هذا البحث.

❑ الفرع الأوّل: مدّة القصر:

المطلب الأوّل:
في بيان مذهب المالكيّة:

جاء في المدوّنة(١): قال: وقال مالك: والمسافرُ في البَرِّ والبحر سواءٌ، إذا نوى إقامةَ أربعة أيّام، أتمّ الصّلاة وصام. قال: وقال مالك، فيمن خرج من إفريقيّة يريد مكّة، وله بمصرَ أهلٌ، فأقام عندهم صلاة واحدة: إنّه يُتِمّها. قال: وقال مالك في رجل دخل مكّة، فأقام بها بضعَ عشرةَ ليلة فأوطنها، ثمّ بدا له أن يخرج إلى الجُحفة فيعتمر منها، ثمّ يقدُم مكّةَ فيقيم بها اليومَ واليومين، ثمّ يخرج منها، أيَقْصُر الصّلاة أم يُتِمّ؟ قال: بل يُتِمّ؛ لأنّ مكّة كانت له موطناً، قال لي ذلك مالك. قال:

---

(١) ن: المدوّنة الكبرى (١/١١٨، وما بعدها) ما جاء في قصر الصّلاة للمسافر، من كتاب الصّلاة الثّاني.

وأخبرني من لقيه قبلي أنّه قال له ذلك. ثمّ سُئِل بعد ذلك عنها، فقال: أرى أن يُقَصِّر الصّلاة، وقوله الآخَر الّذي لم أسمع منه أعجب إليّ.

قال ابن القاسم: قلت لمالك: الرّجلُ المسافرُ يمرّ بقرية من قراه في سفر، وهو لا يريد أن يقيم بقريته تلك إلاّ يومه أو ليلته، وفيها عبيدُه وبقرُه وجواريه، وليس له بها أهلٌ ولا ولدٌ؟ قال: يقصّر الصّلاة، إلاّ أن يكون نوى أن يقيم فيها أربعة أيّام، أو يكونَ فيها أهلُه وولدُه، فإن كان فيها أهلُه وولدُه أتمّ الصّلاة، وإن أقام أربعة أيّام أتمّ الصلاة. قلت: أرأيت إن كانت هذه القرية الّتي فيها أهلُه وولدُه، مرّ بها في سفره، وقد هلك أهلُه وبقي فيها ولدُه، أيُتمّ الصّلاة أم يُقصِّر؟ قال: يقصّر، قال: إنّما يُحمل هذا عند مالك، إذا كانت له مسكناً أتمّ الصّلاة، وإن لم تكن له مسكناً لم يُتمّ الصّلاة. قال: وقال مالك: صلاةُ الأسير في دار الحرب أربع ركعات، إلاّ أن يُسافَر به فيصلّي ركعتين. قال: وقال مالك: لو أنّ عسكراً دخل دار الحرب، فأقام في موضع واحد شهراً أو شهرين أو أكثر من ذلك، فإنّهم يقصِّرون الصّلاة. قال: ليس دار الحرب كغيرها، قال: وإذا كانوا في غير دار الحرب، فنوَوْا إقامة أربعة أيّام، أتمّوا الصّلاة. قلت له: وإن كانوا في غير قرية ولا مصرٍ، أكان مالك يأمرهم أن يُتمّوا؟ قال: نعم. قلت: أرأيت إن أقاموا على حصن حاصروه، في أرض العدوّ شهرين أو ثلاثة، أيقصّرون الصّلاة؟ قال: قال مالك: نعم يقصّرون الصّلاة.

وفي العتبيّة[1]: وسئل مالك عن الرّجل ينصرف من منى إلى مكّة، وهو من أهل مكّة، فتدركه الصّلاةُ قبل أن يصل إلى مكّة، أترى أن يُتمّ الصّلاة؟ قال: نعم، وأهل المحَصّب يتمّون وراءهم مثلُهم. قال لي بعد ذلك: إذا أدركهم الوقتُ فيما بين منى ومكّة، وإن تأخّروا بمنى صلّوا ركعتين. قال ابن القاسم: وقولُه الأوّلُ أعجبُ إليّ؛ أن يتمّوا قبل أن يأتوا المحصَّب.

---

(١) ن: العتبيّة (١/٢٦٠) من كتاب أوّله شكّ في طوافه، كتاب الصّلاة الأوّل. وورد مثله في (١/٣٢٧، ٣٢٨). وفيه: «قال أصبغ: وبه أقول: إنّه يقصّر حتّى يأتي مكّة، وقال سحنون مثله» (٢/٥٦) من كتاب القطعان.

وفيها[١]: «وسئل مالك عن أمير المدينة، وخرج على مسيرة ثلاثة أميال من المدينة، وهو يريد الإقامة به حتّى يتكامل ظهرُه فيه، ويأتي أكرياؤه بإبلهم، ويجتمع إليه حشمُه، أترى أن يقصُر الصّلاة؟ قال: لا؛ لأنّ هذا لم يخرج يريد المسير، وإنّما خرج ليقيم حتّى تتكامل له حوائجُه، فلا يقصُر إلاّ من أجمع على المسير».

وجاء في العتبيّة[٢]: «قال ابن القاسم: إذا أجمع المسافر إقامة أربعة أيّام، فإنّه يصلّي صلاة المقيم، لا يحسب اليوم الّذي يدخل فيه، ولكن إن كان نوى إقامة أربعة أيّام وأربع ليال مستقبلة، سوى اليوم الّذي دخل فيه أتمّ الصّلاة، وإن كان دخل أوّل النّهار، فإنّي أحبّ إليّ أن يحسب ذلك اليوم».

وفي النّوادر لابن أبي زيد[٣]: «قال مالك: ومن خرج من الفسطاط إلى بئر عميرة، وهو يقيم اليوم واليومين، كما تصنع الأكرياء، حتّى يجتمع النّاسُ فليقصُروا. وروى عنه ابنُ نافع، في المجموعة قال: أحبّ إليّ أن يُتِمّوا، إذا كان الأكرياءُ يحبسون النّاسَ اليومَ واليومين».

وفيها[٤]: ومن المجموعة، ابنُ القاسم عن مالك، في من خرج من ضيْعتين له، بينه وبين أولاهما ثلاثين ميلاً، وبين الأولى والثّانية ثلاثون ميلاً، ونوى إقامة عشرة أيّام، لا يدري كم يقيم في كلّ ضيْعة، قال: هذا يقصُر حتّى يُجمع على مُقام أربعة أيّام فأكثر في كلّ موضع، يريد فإن نوى المُقام في الأولى لم يقصُر إليها. واختُلف في إقصاره إلى الثّانية، وإن نوى المُقام في أقصاها، فليقصُر من يوم يخرج.

قال ابن حبيب: ومن أقام أربعةَ أيّام بمكان في سفر فأتمّ، ثمّ رجعت نيّتُه على الإقامة، إنّه يُجزئه ما صلّى، ويأتنف الإقصار برجوع نيّته إلى

---

(١) (٢٨٥/١) من كتاب أوّله حلف بطلاق امرأته ليرفعنّ أمراً، كتاب الصّلاة الأوّل، ون: (٣٥٠/١). وقد رفع ابن رشد في البيان (٢٨٥/١، ٢٨٦) ما يبدو بينهما من الخلاف.

(٢) العتبيّة (٢٦/٢، ٢٧) من كتاب أوّله إن خرجت من هذه الدّار، كتاب الصّلاة الرّابع.

(٣) (٤٢١/١، ٤٢٢). والنصّ الأوّل موجود في العتبيّة (٣٥٠/١).

(٤) (٤٢٤/١).

المضيّ في سفره. وقال سحنون: يُتِمّ حتّى يظعَن من مكانه، ولا يكون مسافراً إلاّ بالظّعن.

وفيها(١): قال ابن حبيب: ومن حبسه في السّفر علّةُ دابّته، أو ينتظر متاعاً يُتِمّ عمله، أو حاجة، ولا يدري متى نهايةُ ذلك، فليقصّر حتّى يوقن أنّه يقيم لذلك أربعةَ أيّام فأكثر. ومن المجموعة، عن ابن نافع عن مالك، في والي البحر ينصرف بالجيش، حتّى يأتي دمياط، فيقيم بها ينتظر إذْن الوالي لهم في مسيرهم إلى أهلهم، قال: يُتِمّون أحبُّ إليّ، وهم لا يدرون متى يأتيهم إذنُه، وقد نزلوا على المُقام لذلك.

قال ابن القاسم، في القوم ينزلون مع الأمير في الشّتاء في أرض الإسلام، فيقيم أشهُراً يقصُر، فأنكر ذلك، وقال من خاف منه فليُتِمّ في بيته، ثمّ يصلّي معه. قال عنه ابنُ نافع: وإذا خرج أهلُ الجيش إلى جسرهم، فليُتِمّوا الصّلاة، كالرُّعاة يتبعون الكلأ بماشيتهم.

ومنها أيضاً(٢): قال عنه عليّ، في امرأة سافرت إلى موضع، فكانت تقصُر فيه، إذ لم تُجمع مُكثاً، فخرج إليها زوجُها ليقيم معها يومين، فليُقصُرْ، إذ ليس بموطن لهما، ولا أجمعا مُكثاً. ومن المجموعة، قال ابن نافع عن مالك: ومن قدم إلى مكّة ليحُجّ فأقام بها، يُتِمّ الصّلاة، ثمّ خرج إلى منى؟ قال: يقصر بمنى. قيل: ففي طريقه قبل يصلُ منى؟ قال: لا أدري. قال: وإذا رجع إلى مكّة لا يريد مُقاماً بها، فليَقصُرْ. ولو رجع إليها ينوي مُقام يوم واحد بها، لأتمّ فيه. ومن كتاب ابن الموّاز، وإذا نزل المسافر بقرية قد سكنها بأهله، فهلك أهلُه، فليُتِمّ ما لم يرفض سُكناها. وإذا لم يكن مسكنَه، ولكنّه نكح بها، فلا يتمّ حتّى يبني بأهله، وحتّى يلزمه السّكنى. المجموعة: قال ابن حبيب: وكذلك إن كان له بها أمّ ولد أو سُريّة يسكن إليها، فإن لم يكن له بها غيرُ الغلمان والأعوان، فليَقصُرْ.

---

(١) (٤٢٥/١).

(٢) (٤٢٦/١ ـ ٤٢٩).

ومنها[١]: «واختلف قولُ مالك، في الّذي أقام بمكّة أربعة أيّام ثمّ عاد إليها، واختار ابن الموّاز أن رجوعه إليها بخلاف رجوعه إلى وطنه. وذهب في الّذي يخرج إلى سفر الإقصار، وينوي أن يُقيم في طريقه أربعةَ أيّام، وليس بوطنه، فجعل ذلك كوطنه، في مراعاته لمسافته من أوّل خروجه، ومراعاته لبقيّة سفره بعد الظّعْن من ذلك الموضع. وقال عبدالملك وسحنون: إنّه يقصر على كلّ حال، إلاّ في مُقامه حيث أقام، وجعلاه يعود على أوّل سفره، ولا يتغيّر حاله إلاّ في موضع أقام فيه فقط، فإذا زايله عاد على أصل سفره».

«ومن المجموعة، قول ابن نافع عن مالك، في حاجّ أقام بمكّة يُتِمّ، ثمّ خرج إلى منًى وعرفة فقصر، ثمّ عاد إليها يريد بها إقامة يوم أو يومين، ثمّ يسير إلى بلده، قال: يُتِمّ بها، ولو كان لمّا صدر لم يُرد أن يقيم بها، فليَقصُرْ الصّلاة إن مرّ بها».

ومنها[٢]: قال ابن حبيب: ومن أقام من المسافرين بموضع بنيّة أربعة أيّام، ثمّ خرج عنه مسافراً، ثمّ رجع إليه، فإن كان خرج منه إلى مسافة الإقصار فليقصرْ فيه؛ لأنّ تلك الإقامة زالت بسفر القصر، وإن خرج منه إلى ما لا يقصر فيه فليُتِمّ إذا رجع إليه، ولو في صلاة واحدة، وقاله مالك فيهما. ومن المجموعة، ابن نافع عن مالك، في من دخل مكّة قبل التّروية بيومين، فأجمع على المُقام بها، ولكن لا بُدّ أن يخرج إلى منًى، قال: أحبُّ إليّ أن يُتِمّ بمكّة. وقال عنه ابن القاسم في من قدم مكّة قبل يوم التّرويّة بثلاثة أيّام، وهو يخرج يوم التّروية الظّهرَ قال: هذا يقصُر ولا يُتِمّ، إلاّ من أجمع على الإقامة أربعةَ أيّام.

وقال سحنون، في المجموعة وفي كتاب ابنه، وقاله ابن الماجشون: إذا نوى إقامة عشرين صلاةً، من وقت دخل إلى وقت يخرج، أتمّ. ومن كتاب ابن الموّاز: ومن سافر ثمّ بعث غلامه في حاجته إلى منزله، وعزم أن

---

(١) (٤٢٩/١).

(٢) (٤٣٠/١ ـ ٤٣٢).

لا يبرح حتّى يأتيه، فليقصُر إلاّ أن يوقن أنّه يقيم أربعةَ أيّام، أو ينوي ذلك، فلْيُتِمّ حتّى يظعن.

وفي الرّسالة له: «وإن نوى المسافرُ إقامة أربعة أيّام بموضع، أو ما يصلّي فيه عشرين صلاة أتمّ الصّلاة، حتّى يظعن من مكانه ذلك».

هذا ما تيسّر لي تلخيصُه من الأصول المذهبيّة، أوردتها على طولها التزاماً بالمنهجيّة الّتي اتّبعتها في هذه البحث، وبسبب ما وجدته من صعوبة في تهذيبها، لما يشتمل كلُّ أصل منها على أحكام لا توجد في غيره، تزيدُه وضوحاً، وتزيدُنا اطمئناناً بسلامة فهمنا له.

والتفقّهُ الجيّدُ في هذه النّصوص، ودقّة النّظر فيها يقودنا إلى الخلاصة الّتي قرّرها العلاّمة خليل رحمه الله في المختصر بقوله: «ونيّةُ إقامة أربعة أيّام صحاح، ولو بخلاله إلاّ العسكرَ بدار الحرب، أو العلمُ بها عادةً، لا الإقّامةُ، وإن تأخّر سفرُه».

ويمكن تلخيصُ أهمّ الأحكام الّتي تناولتها هذه الأصول في النّقاط الآتية:

١ ـ اتّفاقُها على أنّ المدّة الّتي تقطع القصر هي أربعة أيّام، بغير حساب اليوم الّذي دخل فيه، لكن إن دخل أوّلَ النّهار، فالأفضلُ عند ابن القاسم حسابُه، واعتبر ابنُ الماجشون وسحنونُ عشرين صلاةً. ويلزم الإتمامُ بالعزم على المكث، ولو لصلاة واحدة.

٢ ـ اتّفاقُها على الإتمام في محلّ الإقامة، ولو صلاةً واحدة، في المكان الّذي فيه زوجه، لا مجرّد ولده وماله، أي: المحلّ الّذي اتّخذه سكناً، أو بنى فيه بأهله.

٣ ـ اتّفاقهما على أنّ من لم يدر كَمْ يقيم يقصّر، حتّى يوقن أنه يقيم أربعة أيّام، وعلى هذا يقصّر الجيش في دار العدوّ، ما دام محاصراً له.

الشّرح والبيان:

أمّا النّقطة الأولى: وهي إقامة أربعة أيّام صحاح، فقد «قال الشيخ زرّوق: وما ذكره من الأربعة الأيّام هو مذهب ابن القاسم، فيلغي الدّاخل والخارج. وقال سحنون وعبدالملك عشرين صلاة، فيلفّق يوم دخوله ليوم خروجه. وقد عُلِم من هذا، أنّه لا يعتدّ باليوم الّذي يدخل فيه، إلاّ أن يكون دخولُه قبل الفجر. وأمّا اليوم الّذي يخرج فيه، فإن كان نيّتُه الخروجَ قبل غروب الشّمس، فلا إشكال في عدم الاعتداد بذلك، كما تقدّم في كلام الشّيخ زرّوق، وذكره في الذّخيرة، وأمّا إن كان نيّتُه الخروجَ بعد الغروب، وقبل صلاة العشاء، فالظّاهر أنّه لا يعتدّ به أيضاً، لقول المصنّف في التّوضيح: إنّ الأربعة أيام تستلزم عشرين صلاة، وقد تبعه على ذلك ابنُ فرحون، وهو لم يحصُل له في هذه الحالة إلاّ تسعةَ عشرَ صلاة. وأيضاً فقد صرّح ابنُ الجلاّب، والقاضي في تلقينه ومعونته، وابن جزيّ، والوقّار، والقاضي عياض في الإكمال، والقرطبيّ في شرح مسلم، بأنّ الإقامة القاطعة لحكم القصر إقامةُ أربعة أيام بلياليها، وانظر مختصر الواضحة، فإنّه أوضح من الذي تقدّم، فإنّه قال: لا بدّ من إقامة أربعة أيّام وأربع ليال، فإن أقام ثلاثَ ليال وأربعة أيّام لم يُتِمّ، وإن أقام أربع ليال وثلاثة أيّام لم يُتِمّ فتأمّله»[1].

وقولُ خليل (صحاح) بأن يدخل قبل الفجر، ويرتحل بعد غروب الرّابع، ولا يُعتبر عشرون صلاة على المذهب[2].

وممّا يقطع القصر أيضاً، العلمُ بالإقامة عادةً، كما عُلِم من عادة الحاجّ إذا نزل العقبةَ، أو دخل مكة، أن يقيم أربعة أيّام، فكان العلمُ بهذه الإقامة كافياً في الإبطال، ولو لم ينو الإقامة[3]، وهو الّذي أشار إليه خليل بقوله: (أو العلمُ بها عادةً).

---

(١) الحطّاب، مواهب الجليل (١/١٥٤ ـ ١٥٥). ون: زرّوق على الرّسالة (١/٢٤٢).

(٢) الخرشي، شرح مختصر خليل (٥/٩٠).

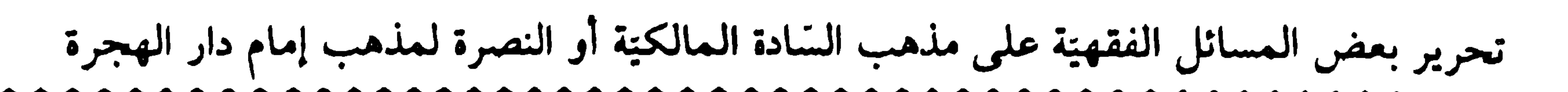
(٣) العدويّ، حاشية على شرح كفاية الطّالب الربّانيّ (١/٤٦١).

والنّقطة الثّانية: اشتراط الإقامة، وقد عُبّر عنها بالمحلّ الّذي يقطن فيه مع أهله، لا ما فيه ولدُه ومالُه، وعُبّر عنها بالبلد والوطن. والفرق بينهما[١]، أنّ البلد هو الموضع الّذي تقدّمت فيه إقامةٌ طويلةٌ توجب الإتمام، كانت إقامتُه فيه على نيّة الانتقال أو عدمه، والوطن هو موضع نُويت الإقامةُ فيه على الدّوام. ويؤخذُ من نصوص أهل المذهب، الفرقُ بين دخوله بلدَه ووطنَه، ودخولِه محلاً أقام به ما يَقطع حُكمَ السفر من وجهين؛ أحدُهما: أنّ دخولَ الأوّلَيْن يقطع، ولو دخل ناوياً السّفر، حيث لم يرفض سكناها. ومحلّ اشتراط الرّفض حيث مات أهلُه به حين الرفض، أو لا أهل له. وأمّا الرّفضُ مع وجود الأهل؛ أي: الزّوجة، فإنّه لا عبرة به ويُتِمّ. ودخولُه محلَّ الإقامة لا يقطع، إلاّ إذا نوى به إقامة تَقطع. ثانيهما: أنّ نية دخول محلّ الإقامة غير ناويها لا يقطع، ولو كان بينه وبين المحلّ دون مسافة القصر، بخلاف نيّة دخول وطنه، فإنّه يقطع حكم السّفر، إذا لم يكن بينه وبين ذلك مسافةُ القصر[٢].

والنّقطة الثّالثة: وهي الشكُّ في قدر المُقام، وهو ما أشار إليه الشّيخ خليل بقوله: (لا الإقامةُ، وإن تأخّر سفرُه)، يريد أنّ الإقامة المجرّدة لا أثرَ لها؛ لأنّ من أقام بموضع شهوراً وإن كثرت، لحاجة يرجو قضاءها في كلّ يوم، ونيّتُه السّفرُ، من غير نيّة إقامة، أنّه يقصر[٣].

قال صاحب الطّراز: لو نوى المسافرُ إقامةً غير محدودة؛ لينجز حاجتَه، وفي اعتقاده أنّها تُنجَز قبل الأربعة، فهذا يقصُر مدّة مُقامه، وإن زادت على أربعة أيّام. وهو خلافُ نقل اللّخمي عن مالك في المبسوط، فيمن قدِم لبلد لبيْع تجر، شاكًا في قدر مُقامه فإنّه يُتِمّ؛ لأنّ رجوعه ابتداءُ سفر، إلاّ أن يكون حاجتُهم عند من يعلم أنّه سيفرغ في يومين أو ثلاثة

(١) الخرشيّ، م س (٨٦/٥).
(٢) م س (٨٦/٥).
(٣) م س (٩١/٥).



فيقصُر. ويمكن أن يوفَّق بينهما، بأن يُحمل الأوّل على من كان الغالبُ على ظنّه إنجاز حاجته قبل الأربعة، وكلام اللّخمي في الشاكّ والمتوَهِّم(١).

* * * *

المطلب الثّاني: في بيان الأدلّة:

قال ابنُ عبدالبرّ(٢): «لا أعلم خلافاً، فيمن سافر سفراً يقصُر فيه الصّلاة، لا يلزمه أن يتِمّ في سفره، إلاّ أن ينوي الإقامة في مكان من سفره، ويُجمع نيّته على ذلك. واختلف أهلُ العلم في المدّة الّتي إذا نوى المسافر أن يقيم فيها، لزمه الإتمامُ».

وقد تباينت أقوالُ العلماء، في تحديد هذه المدّة الّتي ينتهي إليها القصرُ، من يوم وليلة وهو مذهب ربيعة، إلى تسعةَ عشرَ يوماً، وهو مذهب ابن عبّاس، رُوي عنه أنّه قال: أقام رسول الله ﷺ تسعة عشر يوماً يقصُر، فإن زدنا أتممنا(٣).

وسأقتصر هنا، على بيان دليل القول الّذي اعتمده المالكيّة، وهو العزمُ على المكث أربعة أيّام، فإن زاد عليها قصّر.

استدلّ المالكيّةُ على صحّة ما ذهبوا إليه بالسنّة، والآثار المنقولة عن السّلف، وإجماع أهل المدينة.

أمّا السنّةُ، فهو ما نبّه عليه ابنُ رشد في البيان بقوله(٤): «الأصلُ في تحديد أربعة أيّام في هذا، ما روي أنّ رسول الله ﷺ قدِم مكّةَ صبيحةَ رابعةِ

---

(١) الحطّاب، م س (٢/١٥٠).
(٢) الاستذكار (٦/٩٨).
(٣) ن: ابن رشد، البيان (٢/٢٧).
(٤) م س (٢/٢٧).

من ذي الحجّة، قال: لا يقيمنّ مهاجر بمكّة بعد قضاء نسكه فوق ثلاث، فدلّ على أنّ ما فوق ثلاث في حيّز الإقامة، إذ لم يُبح ذلك رسول الله ﷺ للمهاجر الّذي لا تصحّ له الإقامة بمكّة...، ثمّ خرج يوم التّروية، وذلك أحد وعشرون صلاةً، أو اثنان وعشرون صلاةً، فقصُر بمنًى ﷺ، بعد أن أقام بمكّة، وإلى هذا ذهب مالك في أنّ أهل مكّة يقصُرون بمنى».

وهو يشير إلى ما رواه البخاريّ (١٠٨٥)، في باب كم أقام النّبيُّ ﷺ في حجّته، من كتاب تقصير الصّلاة، عن ابن عبّاس رضي الله عنهما قال: قدِم النّبيُّ ﷺ وأصحابُه لصبح رابعة يلبّون بالحجّ، فأمرهم أن يجعلوها عُمرة إلاّ من معه الهديُ. ورواه مسلم في صحيحه (١٢٤٠)، والنّسائيّ في سننه (٢٨٧١).

ووجهُ الاستدلال به على المدّة، كما قرّره ابنُ رشد، أنّ النّبيّ ﷺ قدِم مكّة صبيحةَ الرّابع من ذي الحجّة، وخرج منها متوجّهاً إلى منًى يومَ التّروية فجر يوم الثّامن، فكان مكوثُه في مكّة بعد يوم دخوله ثلاثةَ أيّام؛ الخامسَ والسّادسَ والسّابعَ يقصُر، ونهى عن الإقامة فوق ثلاث بعد قضاء النّسك، كما في حديث العلاء بن الحضرميّ: «**يقيمُ المهاجرُ بمَكّةَ، بعد قضاء نُسُكه ثلاثاً**» رواه الجماعة[1].

قال ابن بطّال[2]: «ذهب مالك والشّافعيُّ وأبو ثور إلى أنّه من عزم على إقامة أربعةِ أيّام بلياليها، أنّه يُتِمّ الصّلاة ولا يقصُر، ورُوي مثلُه عن عمر وعثمان. قال ابن القصّار: وحجّة هذه المقالة حديثُ العلاء بن الحضرميّ، أنّ النّبيّ ﷺ جعل للمهاجر، بعد قضاء نسكه ثلاثاً، ثمّ يصدر؛ وذلك أنّ الله حرّم على المهاجرين الإقامة بمكة، الأرض الّتي هاجروا منها، ولا يستوطنوها، ثمّ أباح رسول الله ﷺ للمهاجر المسافر، أن يقيم بمكة بعد قضاء نسكه ثلاثةَ أيّام».

وقال النّوويّ رحمه الله[3]: «قدِم أي: النّبيّ ﷺ مكّةَ في اليوم الرّابع،

---

(١) ن: المزيّ، تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف (٨٣/١٠).

(٢) شرح البخاريّ (٧٨/٥).

(٣) شرح مسلم (٢/٣).

فأقام بها الخامس، والسّادس، والسّابع، وخرج منها في الثّامن إلى منًى، وذهب إلى عرفات في التّاسع، وعاد إلى منًى في العاشر، فأقام بها الحادي عشر، والثّاني عشر، ونفر في الثّالث عشر إلى مكّة، وخرج منها إلى المدينة في الرّابع عشر، فمدّة إقامته ﷺ في مكّة وحواليها عشرةُ أيّام، وكان يقصُر الصّلاة فيها كلّها. ففيه دليل على أنّ المسافر، إذا نوى إقامةَ دون أربعة أيّام، سوى يومي الدّخول والخروج يقصُر، وأنّ الثّلاثة ليست إقامةً؛ لأنّ النّبيّ ﷺ أقام هو والمهاجرون ثلاثاً بمكّة، فدلّ على أنّ الثّلاثة ليست إقامة شرعيّة، وأنّ يومَيّ الدّخول والخروج لا يُحسبان منها، وبهذه الجملة قال الشّافعي وجمهور العلماء، وفيها خلاف منتشر للسّلف».

أمّا عن السّلف فما رواه مالك في الموطّإ (٣٤٢) عن ابن شهاب عن سالم بن عبدالله بن عمر، أنّ عبدالله بن عمر كان يقول: أصلّي صلاة المسافر ما لم أَجمع مُكْثاً، وإن حبسني ذلك اثني عشر ليلةً.

وروى مالك (٣٤٣) عن نافع، أنّ عبدالله بن عمر أقام بمكّة عشر ليال يقصُر الصّلاة، إلاّ أن يصلّيها مع إمام فيصلّيها بصلاة الإمام.

قال ابن عبدالبرّ[١]: «وابنُ عمر رجلٌ من المهاجرين الّذين شهدوا البيعة الّتي بايعوا فيها رسول الله ﷺ على المقام معه بالمدينة، وأن لا يتّخذوا مكّة وطناً، فمُقامه بمكّة ليس بنيّة إقامة» وروى مالك في الموطّإ (٣٤٤) عن عطاء بن عبدالله الخراسانيّ، أنّه سمع سعيد بن المسيّب قال: من أجمع إقامة أربع ليال، وهو مسافر أتمّ الصّلاة. قال مالك: وذلك أحبّ ما سمعت إليّ.

وذكره سُحنون في المدوّنة عن عثمان بن عفّان وابن المسيّب، قال: وكان عثمان بن عفّان وسعيد بن المسيّب يقولان: إذا أجمع المسافرُ على مُقام أربعة أيّام أتمّ الصلاة.

أمّا إجماع المدينة، فما رواه ابنُ وهب عن مالك، قال: أحسن ما

---

(١) الاستذكار (٥/٩٩).

سمعتُ، والّذي لم يزل عليه أهلُ العلم عندنا، أنّ من أجمع إقامة أربع ليال، وهو مسافر أتمّ الصّلاة(١).

وقبل أن أطوي صفحة هذا المطلب، رأيت من الضّروريّ تذييله باعتراض وتشابه.

أمّا التّشابهُ فهو بين مذهب المالكيّة والشّافعيّة من جهة، وبين مذهب الحنابلة من جهة ثانية، فإنّ النّظر الأوّل يُبدي أنهما رأي واحدٌ، لكنّهما في الواقع رأيان مختلفان.

قال ابنُ قدامة: المشهورُ عن أحمد رحمه الله أنّ المدّة الّتي تلزم المسافرَ الإتمامَ بنيّة الإقامة فيها، هي ما كان أكثرُ من إحدى وعشرين صلاة، وعنه أنّه إذا نوى إقامة أربعة أيّام أتمّ، وإن نوى دونها قصُر، وهذا قول مالك والشافعيّ وأبي ثور؛ لأنّ الثّلاث حدُّ القلّة، بدليل قول النّبيّ ﷺ: **«يقيم المهاجر بعد قضاء منسكه ثلاثاً»**.

ثمّ قال: ولنا ما روى أنسٌ قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ إلى مكّةَ، فصلّى ركعتين حتّى رجع، وأقام بمكّةَ عشراً يقصُر الصلاة، متّفق عليه(٢). وذكر أحمدُ حديثَ جابر وابن عبّاس، أنّ النّبيّ ﷺ قدم لصبح رابعة، فأقام النّبيّ ﷺ اليوم الرّابع، والخامس، والسّادس، والسّابع، وصلّى الفجر بالأبْطَح يوم الثّامن، فكان يقصُر الصّلاة في هذه الأيّام، وقد أجمع على إقامتها. قال: فإذا أجمع أن يقيم، كما أقام النّبيّ ﷺ قصُر، وإذا أجمع على أكثر من ذلك أتمّ. قال الأثرم: وسمعت أبا عبدالله يذكر حديث أنس، في الإجماع على الإقامة للمسافر، فقال: هو كلام ليس يفقهه كلُّ أحد. فإنّما وجهُ حديث أنس، أنّه حَسَب مُقام النّبيّ ﷺ بمكّة ومنًى، وإلاّ فلا وجه له عندي غيرُ هذا. فهذه أربعة أيّام، وصلاة الصّبح بها يوم التّروية تمامُ إحدى وعشرين صلاةً يقصُر، فهذا يدلّ على أنّ من أقام إحدى وعشرين

---

(١) ن: م س (٦/١٠١).

(٢) رواه البخاري (١٠٨١)، ومسلم (٦٩٣).

صلاة يقصُر، وهي تزيد على أربعة أيّام، وهذا صريح في خلاف قول من حدّه بأربعة أيّام[(١)].

وهذا الرّأي يلتقي مع قول ابن الماجشون وسحنون، ومحلّ التّشابه بينهما، أنّهما استدلاّ بحديثي ابن عبّاس وأنس، إلاّ أنّ الجمهور لم يحسبا يومي الدّخول والخروج، وعدّهما أحمد باعتبار الأيّام الّتي قصُر فيها، وقد تقدّم أنّ الجمهور استدلّوا على إخراج هذين اليومين بحديث العلاء بن الحضرميّ.

أمّا الاعتراضُ، فهو ما ذكره ابنُ حزم الأندلسيّ، عقب حديث العلاء بن الحضرميّ، ولا بأس من نقله على طوله، قال[(٢)]: «وهذا لا حجّةَ لهم فيه؛ لأنّه ليس في هذا الخبر نصّ، ولا إشارة إلى المدّة الّتي إذا أقامها المسافر أتمّ، وإنّما هو في حكم المهاجر، فما الّذي أوجب أن يُقاس المسافرُ يقيم على المهاجر يقيم؟ هذا لو كان القياسُ صحيحاً، وكيف وكلُّه باطلٌ. وأيضاً فإنّ المسافر مباحٌ له أن يقيم ثلاثاً وأكثر من ثلاث، لا كراهية في شيء من ذلك، وأمّا المهاجر فمكروه له أن يقيم بمكّة بعد انقضاء نُسُكه أكثرَ من ثلاث، فأيُّ نسبة بين إقامة مكروهة، وإقامة مباحة لو أنصفوا أنفسهم؟ وأيضاً فما زاد على الثّلاثة الأيّام للمهاجر، داخل عندهم في حكم أن يكون مسافراً لا مقيماً، وما زاد على الثّلاثة للمسافر فإقامة صحيحةٌ، وهذا مانع من أن يُقاس أحدُهما على الآخَر، ولو قيس أحدُهما على الآخر، لوجب أن يقصُر المسافرُ فيما زاد على الثّلاث، لا أن يُتِمّ، بخلاف قولهم. وأيضاً فإنّ إقامة صلاة واحدة زائدة على الثّلاثة مكروهة، فينبغي عندهم إذا قاسوا عليه المسافر، أن يتمّ ولو نوى زيادة صلاة على الثّلاثة الأيّام، وهكذا قال أبو ثور، فبطل قولُهم على كلّ حال».

وملخّص الاعتراض، أنّه ليس في الحديث تعيين المدّة، لا تصريحاً

---

(١) ن: المغني (٢/٦٥)، دار الفكر.

(٢) المحلّى (٣/١/٢٤).

ولا تلميحاً، والآخر الخطأُ في قياس المسافر على المهاجريّ، مع ما يوجد من الفروق بينهما.

والغريبُ كيف ركّز ابنُ حزم على حديث العلاء، مع أنّ الاستدلال به ليس لوحده، بل هو مركّب على الدّليل الأصليّ، وهو حديثُ ابن عبّاس. والأغربُ منه أن يقول: «ما نعلم لهم حجّة غير هذا أصلاً»! يقصد حديث العلاء، والحقيقة أنّه غفل عن وجه استدلال الأئمّة بحديث ابن عبّاس، ولله درّ الإمام أحمد، عندما قال في الاستدلال به: هو كلام ليس يفقهه كلُّ أحد!

والجوابُ أنّ تحديد المدّة مأخوذٌ من حديث ابنِ عبّاس، كما سبق بيانُه، أمّا حديثُ العلاء ففيه بيانُ أقصى المدّة الّتي ينبغي أن يمكثها المهاجرون، حتّى لا يقعوا في النّهي عن الإقامة، في دار نُهوا عن الإقامة فيها، ولمّا بَقَوْا فيها مدّة ثلاثة أيّام، دلّ على أنّ بقاءهم ليس بإقامة، بل هو سفر يجوز القصرُ فيه، ووقع العلمُ بمدّة المكوث فيها موقع العزم على المكوث تلك المدّة؛ لأنّهم يعلمون أنّهم خارجون في اليوم الرّابع، وهو يوم التّروية.

بقي في الأخير، أن نقرّر أنّ المُدَد الّتي روِي أنّ رسول الله ﷺ قصُر الصّلاة فيها، وأقصاها عشرون يوماً، كما في سفره إلى تبوك[(١)]، محمولة على عدم عزمه على الإقامة، أي: كان متردّداً متى يتهيّأ له فراغُ حاجته يرحل[(٢)]. أو يُقال: إنّ بعضها، كما هو الشّأن في فتح مكّة، لم تكن له دار إقامة، بل هي في حكم دار الحرب، أو حيث لا تجوز الإقامةُ، وأمّا مُقامُه في عمرة القضاء، فلم يختلفوا أنّه كان ثلاثةَ أيّام[(٣)].

---

(١) رواه أبو داود (١٢٣٥) عن جابر، وأعلّه بالإرسال. ن: الألباني، الإرواء (٥٧٤/٢٣/٣).

(٢) ابن حجر، الفتح (٥٦٢/٢).

(٣) ابن عبدالبرّ، الاستذكار (١١٢/٦).

الفرع الثّاني: مسافة القصر:

ويتعلّق بهذا الفرع حكمُ المسافة الّتي لا يجوز القصرُ دونها، وحكمُ مجاوزة البيوت الّتي يبتدئ القصر منها ويَتوقّف عندها. وسأقتصر على بيان الحكم الأوّل؛ لأنّه هو المطلوب، لكنّني لا أخلي هذا الفرع، إن شاء الله من الإشارة إلى الحكم الثّاني.

****

المطلب الأوّل:
في بيان مذهب المالكيّة في مسافة القصر

جاء في المدوّنة(١): قال: وقال مالك، فيمن طلب حاجة على بريد(٢)، فقيل له: هي بين يديك على بريدين، فلم يزل كذلك حتّى سار مسيرة أيّام وليال: إنّه يُتِمّ الصّلاة ولا يقصُر، فإذا أراد الرّجعة إلى بلده قصُر الصّلاة، إذا كان بينه وبين بلده أربعةُ بُرُد فصاعداً. قال: وسألت ابن القاسم عن السّعاة، هل يقصُرون الصّلاة؟ فقال: لا أدري ما السّعاة، ولكن قال مالك، في الرجل يدور في القُرى، وليس بين منزله وبين أقصاها أربعةُ بُرُد، و(٣)فيما يدور من دوره أربعةُ برد وأكثر، قال: إذا كان فيما يدور فيه، ما يكون أربعةُ بُرُد قصُر الصّلاة، وكذلك مسألتُك عندي مثلُ هذا. قال ابن القاسم: وسألت مالكاً عن رجل أراد مكّة من مصره، فأراد أن يسير يوماً ويقيم يوماً حتّى يأتي مكّة؟ قال: يقصُر الصّلاة، من حين يخرج من بيته حتّى يأتي مكة. قال: وقال مالك، في الرّجل يخرج يريد الصّيد إلى مسيرة أربعة بُرد، قال: إن كان ذلك عيشَه قصُر الصّلاة، وإن كان إنّما

---

(١) ن: المدوّنة الكبرى (١/١١٩، ١٢٠) ما جاء في قصر الصّلاة للمسافر، من كتاب الصّلاة الثّاني.

(٢) في طبعة دار الكتب العلميّة (١/٢٠٧) المطبوعة مع كتاب المقدّمات (بريدين)، وهو الصّحيح. ون: ابن رشد، البيان (١/٣١٦).

(٣) في طبعة دار الكتب: (فيما) بحذف الواو.

خرج متلذذاً، فلم أر يُستحبُّ له قصْر الصّلاة، وقال: أنا لا آمرُه أن يخرج، فكيف آمرُه أن يقصُر الصّلاة؟

قال ابن القاسم: كان مالك يقول قبل اليوم يقصُر الصّلاة في مسيرة يوم وليلة، ثمّ ترك ذلك، وقال مالك: لا يقصُر الصّلاة إلاّ في مسير ثمانية وأربعين ميلاً، كما قال ابن عباس في أربعة بُرُد. قال: وقال مالك، في رجل خرج مضى فرسخاً أو فرسخين أو ثلاثة، رجع إلى بيته، في حاجة بدت له، قال: يُتِمّ الصّلاة إذا رجع، حتّى يخرج فاصلاً الثّانية من بيته، ويجاوز بيوت القرية، ثمّ يقصُر.

ومن العتبيّة[1]: «وسئل مالكٌ عن الرّجل يخرج من بيته إلى السّوق، وبينه وبين منزله خمسة عشر ميلاً، وخلف ذلك سوقٌ آخرُ نحوَ ذلك أو أكثرَ، وخلف السّوقين سوقٌ آخرُ، بينه وبينهما نحوٌ من خمسةَ عشرَ ميلاً، قرى بعضُها خلف بعض، ونيّتُه حين يخرج، إن هو باع سلعته في السّوق الأوّل رجع إلى أهله، وإلاّ تقدّم حتّى يبلغ آخرَ تلك الأسواق، أيقصُر الصّلاة أم يُتِمّ؟ قال مالك: لا يقصُر على الشكّ، وليتمّ الصّلاة، ولا يقصُر حتّى ينوي حين يخرج من بيته سفراً فيه أربعةُ برد، وعندنا هاهنا مثلُ هذا».

ومنها[2]: «وسئل مالك عن الرّجل يخرج إلى ضيعة له منه على ليلتين، أيقصُر الصّلاة؟ قال: نعم يقصُر الصّلاة، وأبين ذلك البُرُد والأميال والفراسخ، على كم ضيعته منه، من ميل أو فرسخ، فقيل على خمسة عشر فرسخاً، وذلك خمسة وأربعون ميلاً، فقال: نعم أرى أن يقصُر الصّلاة إلى مسيرة ذلك، الصّلاة تُقْصَر في مسيرة أربعة بُرُد، وذلك ثمانية وأربعون ميلاً، وهذا منه قريب، فأرى أن يقصُر الصّلاة إلى مسيرة ذلك».

ومن العتبيّة أيضاً[3]: «وسئل عمّن قصُر في ستّة وثلاثين ميلاً، أيعيد الصّلاة في الوقت؟ قال: لا إعادةَ عليه».

---

(١) (٣١٦/١) من كتاب أوّله تأخير صلاة العشاء، كتاب الصّلاة الأوّل.

(٢) (٤٢٩/١)، من سماع أشهب وابن نافع، كتاب الصّلاة الثّالث.

(٣) (١٩٠/٢).

ومن النّوادر(١): قال ابن حبيب، قال أصبغ: وإذا قلعوا فجَرَوْا نحوَ ثلاثة أميال، ثمّ حُبِسوا من ورائهم، فإن حبستهم الرّيحُ قصُروا، وإن حُبِسوا لغير ذلك أتّموا. قال مالك: ومن سافر بريدين، ثمّ رجع لحاجة، أو لأنّ طريقاً غيرَ هذه أقصَرُ، وممرُّ إليها على منزله، فليُتِمّ من حينِ أخذ في الرّجوع، وإن لم يُرد النّزول في منزله حتّى يُجاوز فاصِلاً، فليقصُر الصّلاة. ومن المجموعة، قال عبدالملك، وسُحنون: ومن خرج إلى الحجّ من أهل الخصوص، ثمّ قدِم فألفى أهله انتقلوا، فليُتِمّ من موضع تَركُهم به إلى موضع ساروا إليه، إلاّ أن يكون بينهما أربعةُ بُرُد. ومن كتاب ابن الموزّ: ومقدار ما يقصُر فيه عند مالك أربعةُ بُرُد. وأربعةُ بُرُد أحبُّ إلى مالك، يجمع زمن الشّتاء والصّيف، والسّريع والبطيء.

وروى أبو زيد عن ابن القاسم، في من قصُر في ستّة وثلاثين ميلاً، قال: لا يعيد. قال يحيى بن عمر: لا أعرف هذا لأصحابنا، ويعيد أبداً. قال ابن الموّاز: وقال ابن عبدالحكم في هذا يعيد في الوقت، وإن قصُر في أقلّ من ذلك أعاد أبداً؛ لأنّه لم يُختلَف فيه. قال ابن حبيب: ويقصُر في أربعين ميلاً، وهذا قريب من أربعة بُرُدٍ. ومن المجموعة، قال عبدالملك، وسحنون: من خرج إلى ثلاثين ميلاً، على أن يرجع من فوره، فليُتِمّ، وليس كاتّصال السّفر ذاهباً. قال عبدالملك: ومن توجّه إلى سفر فيه برٌّ وبحرٌ، فإن كان في أقصاه، باتّصال البرّ مع البحر ما يقصُر فيه قصُر إذا برز.

ومن المجموعة، قال عبدالملك: وإذا خرج إلى سفر الإقصار، وبين كلّ منهلين ثلاثين ميلاً، ونوى المُقام في كلّ منهل أربعةَ أيّام، ثمّ لمّا دخل في السّفر استحدث نيّةً، فليقصُر ما بين المنهلين، على نيّة سفره المتّصل، وإذا أقام أتمّ. ورُوِي عن سحنون، في من خرج ينوي يمشي ثلاثين ميلاً أو عشرين، ثمّ يقيم أربعة أيّام، ثمّ يمشي مثلَ ذلك، ثمّ يقيم أربعةَ أيّام، أنّه يقصُر من حين يخرُج من مسيره، لا في مُقامه، حيث يقيم. وذكر

(١) ابن أبي زيد، النّوادر والزّيادات (١/٤٢٠ ـ ٤٢٩).

ابن الموّاز خلاف هذا، أنّه يراعي مسافته إلى موضع نوى فيه المُقام، ثمّ مسافة غاية سفره.

ولو خرج إلى ستّة بُرُد، وعلى ثلاثة منها قرية أهله، ونوى دخولها، لم يقصُر في سفره كلّه في ذهابه، ثمّ إن نوى بعد أن سار أن لا يدخلَها، فإن كان في بقيّة سفره أربعةُ بُرُد قصُر، إذا جاوز مكانه، وإلاّ فلا.

ومن الرسالة له: «ومن سافر مسافة أربعة برد، وهي ثمانية وأربعون ميلاً، فعليه أن يقصُر الصلاة».

ومن المختصر: (سُنّ لمسافرٍ غيرِ عاصٍ به ولاءِ أربعةُ بُرُدٍ، ولو ببحرٍ ذهاباً، قُصِدَت دفعةً، وتُؤُوِّلت أيضاً على مجاوزة ثلاثة أميالٍ بقرية الجمعة، والعَموديُّ حِلَّتُه).

هذه أهمّ النّصوص المنتظمة لمسافة القصر، تؤكّد كلّها أنّ المعتَبر، هو قطع مسافة أربعة برد قصداً، أو دَفعَةً كما هي عبارة الشّيخ خليل رحمه الله.

الشّرح والبيان:

ونبدأه بشرح معنى البريد وقدره، كما جاء عند أهل اللّغة، وفي كلام الفقهاء.

جاء في لسان العرب: البَرِيدُ فرسخان، وقيل: ما بين كلّ منزلين بريدٌ، والبَريدُ الرُّسُل على دوابِّ البريد، وفي الحديث[١]: «لا أَخيس بالعهد، ولا أحبس البُرُدَ»، أَي: لا أَحبس الرُّسل الواردين عليّ. والجمع بُرُد، وبَرَدَ بريداً أرسله. وفي الحديث[٢] أَنّه ﷺ قال: «**إذا أبردتم إليّ بريداً، فاجعلوه حسنَ الوجه، حسنَ الاسم**». والبريدُ الرّسولُ، وإبرادُه إرسالُه، قال الرّاجز: رأَيتُ للموت بريداً مُبْرِدَا. وقال بعض العرب: الحُمّى

(١) رواه أحمد وأبو داود والنّسائيّ وابن حبّان والحاكم عن أبي رافع القبطيّ. ن: كنز العمّال (١٠٩٣٦).

(٢) رواه البزّار عن بريدة. ن: العجلوني، كشف الخفا ومزيل الإلباس (١/١٣٧).

بريد الموت، أراد أنّها رسولُ الموت تُنذِر به. وسِكَكُ البريد كلُّ سِكّة منها اثنا عشر ميلاً، وفي الحديث[١]: «**لا تُقْصَرُ الصّلاةُ في أَقَلَّ من أَربعة بُرُدٍ**»، وهي ستّةُ عشرَ فرسخاً، والفرسخُ ثلاثةُ أميال بالأَميال الهاشمية الّتي في طريق مكة، والمِيْل أَربعة آلاف ذراع[٢].

وقيل لدابّة البريد بريد لسيره في البريد، قال الشّاعر:

إنّي أَنُصُّ العيسَ حتّى كأَنّني ... عليها بأَجْوازِ الفلاة بريدا

قال الزّمخشريّ: والبَرِيد كلمة فارسيّة، يُراد بها في الأَصل البَرْد، وأَصلها (بريده دم) أي: محذوف الذّنَب؛ لأَنّ بغال البريد كانت محذوفة الأَذناب كالعلامة لها، فأُعربت وخُفِّفت، ثمّ سُمّي الرّسول الّذي يركبه بريدا، والمسافة الّتي بين السّكتين بريداً. والسِكّة موضع كان يسكنه الفُيوج المرتّبون؛ من بيت أو قبّة أو رباط، وكان يرتّب في كلّ سِكّة بغالٌ. وبُعد ما بين السِكّتين فرسخان، وقيل: أَربعة.

أمّا الفقهاء، فقال ابن رشد[٣]: «والميل ألفا ذراع، وهي ألف باع، قيل: بباع الفرس، وقيل: بباع الجمل. والثّمانية والأربعون ميلاً هي أربعة برد، وهي ستّة عشر ميلاً، والفرسخ ثلاثة أميال، والميل عشر غلاء، والغَلْوَة مائتا ذراع، وهي مائة باع، وقد قيل: إنّ الميل ثلاثة آلاف ذراع وخمسمائة».

وقال الحطّاب[٤]: «وهي ـ أي: الأربعةُ بُرُد ـ ثمانية وأربعون ميلاً، واختلف في الميل، هل هو ألفا ذراع وشُهِرَ، أو ثلاثة آلاف وخمسمائة وصُحّح، أو ثلاثة آلاف، أو أربعة آلاف، أو ألف باع، بباع الفرس أو باع الجمل، أو مدّ البصر أقوالٌ. وهذا يرجع إلى ما روي من يوم وليلة، أو

---

(١) سيأتي تخريجه.
(٢) سيأتي ذكر الخلاف في ذلك.
(٣) البيان (١/٤٢٩ ـ ٤٣٠).
(٤) ن: مواهب الجليل شرح مختصر خليل (٢/١٤١).

يوم أو يومين. والذّراع، قال القرافيّ: قيل: هو ستة وثلاثون أصبعاً، والأصبعُ ستُّ شعيرات؛ بطن إحداهما لظهر الأخرى، وكلُّ شُعَيرة ستُّ شعرات من شعرات البِرْذَوْن.

وفي الفواكه الدّواني على الرّسالة[١]: «والبُرد بضمّ الباء جمع بريد، وقدرُه أربعةُ فراسخ، والفرسخُ ثلاثةُ أميال. واختُلف في قدر الميل، فقيل: ألفا ذراع وشهّره بعضُهم، وقيل: ثلاثة آلاف ذراع وخمسمائة ذراع وصحّحه ابنُ عبدالبرّ. والذّراع ما بين طَرَفَيْ المرفق إلى آخر الأصبع المتوسّط، وهو ستّةٌ وثلاثون أصبعاً، كلّ أصبع ستّ شعيرات، بطنُ إحداهما إلى ظهر الأخرى، كلّ شعيرة ستُّ شعرات من شعر البرذون. وهذا بيان لأقلّ المسافة التي تُقصَر فيها الصّلاة، وحدُّها بالزّمان سفر يوم وليلة، بسير الحيوانات المثقَلة بالأحمال المعتادة». واقتصر الخرشيّ[٢]، في تفسير الفرسخ على ما صحّحه ابن عبدالبرّ. ولبعضهم أنّ الميل ستّة آلاف ذراع، والذّراع أربعة وعشرون إصبعاً معترضة معتدلة[٣].

فيتحصّل أنّ في الميل ستّة أقوال؛ الأوّل: ألفا ذراع وهو المشهور، وهو قول ابن حبيب. وهي ألف باع، بباع الفرس أو بباع الجمل، كما قال ابن رشد. الثّاني: ثلاثة آلاف وخمسمائة، وهو قول ابن عبدالبرّ، وهو الصّحيح أو الأصحّ أو المُصحّح. الثّالث: ثلاثة آلاف، والرّابع: أربعة آلاف، والخامس: ستّة آلاف، والسّادس: مدّ البصر[٤].

وعلى المشهور تكون مسافة القصر، بقياس المتر هي **٨٧**كم و**٧٨٢**م و**٤٠**سم، وبإلغاء الكسر **٨٨**كم. وذلك أنّ طول الأصبع، بحساب الأمتار هو **٢**سم و**٥٤**مم، والذّراع ستّة وثلاثون أصبعاً، فيكون طول الذّراع هو حاصل ضرب طول الإصبع في ستّة وثلاثين، ويعطينا **٩١**سم و**٤٤**مم. فإذا

---

(١) (١٣٨/٣).

(٢) ن: شرح مختصر خليل (٦٣/٥).

(٣) ن: حاشية الصّعيدي على الخرشي (٤٥٩/١).

(٤) ن: المَوّاق، التّاج والإكليل لمختصر خليل (١٤٠/٢)، الدّردير، الشرح الكبير (٣٥٨/١)، العدويّ، حاشيته على شرح كفاية الطّالب الربّاني (٤٥٨/١، ٤٥٩).

ضربنا طول الذّراع هذا في ألفين يكون النّاتج هو ١كم و٨٢٨م و٨٠سم، وهو طول الميل. فإذا ضربنا هذا الناتج في ثلاثة، حصلنا على ٥كم و٤٨٦م و٤٠سم، وهو طول الفرسخ. فإذا ضربناه في أربعة نتج ٢١كم و٩٤٥م و٦٠سم، وهو طول البريد، وإذا ضربنا هذا في أربعة حصلنا على ٨٧كم و٧٨٢م و٤٠سم[1].

ولتفصيل أكثر، أضع الآن هذا الجدول، لمعرفة قياسات هذه الأطوال، حسب الاختلاف السّابق في تحديد الميل:

الأقوال	الميل	الفرسخ	البريد	مسافة القصر
القول المشهور	١كم ٨٢٨م ٨٠سم	٥كم ٤٨٦م ٤٠سم	٢١كم ٩٤٥م ٦٠سم	٨٧كم ٨٢٤م ٤٠سم
القول الصّحيح	٣كم ٢٠٠م ٤٠سم	٩كم ٦٠١م ٢٠سم	٣٨كم ٤٠٤م ٨٠سم	١٥٣كم ٦١٩م ٢٠سم
القول الثالث (٣٠٠٠ذ)	٢كم ٧٤٣م ٢٠سم	٨كم ٢٢٩م ٦٠سم	٣٢كم ٩١٨م ٤٠سم	١٣١كم ٦٧٣م ٦٠سم
القول الرّابع (٤٠٠٠ذ)	٣كم ٦٥٧م ٦٠سم	١٠كم ٩٧٢م ٨٠سم	٤٣كم ٨٩١م ٢٠سم	١٧٥كم ٥٦٤م ٨٠سم
القول الخامس[2] (٦٠٠٠ذ)	٣كم ٦٥٧م ٦٠سم	١٠كم ٩٧٢م ٨٠سم	٤٣كم ٨٩١م ٢٠سم	١٧٥كم ٦٧٣م ٦٠سم

هذا مع العلم أنّ الميل المستعمل اليوم هو الإنجليزي، وطوله ١كم و٦٠٩م و٣٠سم، فهو أصغر من أصغر ميل عند الفقهاء، وحسابُه بالأذرع ١٧٦٠ ذراعاً، ومسافة القصر بقياسه هي ٨٤كم ٤٨٠م، وهو أقرب إلى مسافة القصر على القول المشهور.

---

(١) وقد تعمّدت هذ التّفصيل، ليقف القارئ على كلّ هذه الأطوال بنفسه.

(٢) ذكرنا فيما سبق، أنّ الذّراع على هذا القول يساوي ٢٤ أصبعاً، ومنه يكون طول الذّراع هو ٦٠سم و٩٦مم.

وبملاحظة ما سبق، يظهر أنّ القول المشهور هو المعمول به في المذهب لا الأصحّ، وهو الموافق لقول مالك، في جواز القصر لنحو خمسة وأربعين ميلاً، على ما قاله في العتبيّة من سماع أشهب وابن نافع.

وعن ابن حبيب يقصُر في أربعين ميلاً، ووقع خلاف في ستّة وثلاثين ميلاً، فقال يحيى بن عمر يعيد أبداً، وقال ابن الموّاز وابن عبدالحكم بالإعادة في الوقت، وأمّا إن قصُر في أقلّ من ذلك أعاد أبداً؛ لأنّه لم يُختلَف فيه[١].

أمّا قولُهم عن القول الثّاني: بأنّه هو الصّحيح أو الأصحّ، فلا يقدح في صحّة المشهور. ولعلّ صاحبه، وهو الإمام ابن عبدالبرّ، راعى فيه خلاف الحنفيّة، فاعتبر الميل بهذا التّقدير، ليقترب من تحديدهم، وهو اعتبار مسافة ثلاثة أيّام، كما سيأتي في مطلب الأدلّة.

ووقع خلاف في الإعادة من ستّة وثلاثين، وذُكر عن ابن رشد في المقدّمات[٢] قولين بالإعادة وعدمها، وذكر ابنُ عرفة عن ابن القاسم، أنّ من قصر في ستّة وثلاثين لا يعيد، ورجّحه الحطاب[٣].

وهذا التفصيل الّذي ذكره ابن رشد صحيح في الصّلاة، وأمّا في الفطر في رمضان، فلا يجوز إلاّ لمن سافر أربعة بُرُد[٤].

وممّا يتعلّق به هذا المبحث، أعني اعتبار المسافة في السّفر، ما يفعله سائقو سيّارات الأجرة خاصّة، والمتجوّلون بسيّاراتهم لبيع سلعهم، فإنّ هؤلاء يقطعون يوميًا ما يزيد عمّا يقطعه المسافر، لكنّهم مع ذلك لا يقصرون؛ لأنّ القصر مشروط بأمرين:

---

(١) وذكر رشد في البيان، أنّ الإعادة في الوقت فيما بين السّتّة والثلاثين إلى أقل من خمسة وأربعين، فيكون هذا خلاف رواية ابن حبيب. ن: البيان (٤٢٩/١، ٤٣٠). ون: الحطّاب، مواهب الجليل (١٤٠/٢).

(٢) لم أقف عليه في المقدّمات.

(٣) ن: مواهب الجليل (١٤٠/٢).

(٤) ن: النّفراويّ، الفواكه الدّواني (٢٥٣/١).

الأوّل: اشترط أهلُ المذهب أن تكون المسافةُ مقصودةً ذهاباً، ولا يُعتبر معها الرّجوعُ. قال في التّوضيح: ومعنى قول أهل المذهب: يُشترط أن يكون السّفر وجهاً واحداً، لا يعنون بذلك أن تكون طريقة مستقيمة، وإنّما يعنون أن تكون الجهة التي يقصدها أربعة بُرُد[(١)].

الثّاني: القصد فيخرج الهائم، وهو الّذي لا يعزم على مسافة معلومة فلا يقصر؛ كالفقراء المتجردين، فإنهم يخرجون ليدوروا في البلدان، لا يقصدون مكاناً معلوماً، لكن كيفما طابت لهم بلدة يمكثون فيها. ومثل الهائم طالب رعي، قال مالك في المجموعة، في الرّعاة يتبعون الكلأ بمواشيهم أنّهم يُتمّون، اللّهمّ إلاّ أن يعلم كلٌّ من الهائم والرّاعي قطع مسافة القصر قبل البلد الذي يطيب له المقام به، وقبل محل الرعي، يريد وقد عزم عليه عند خروجه، فيقصر حينئذ.

* * * *

المطلب الثّاني:
في بيان الأدلّة:

استدلّ الإمام مالك لتحديد مسافة القصر بثمانية وأربعين ميلاً بالأثر، وما جاء عن الصّحابة رضي الله عنهم.

أمّا الأثر، فهو ما أشار إليه ابن رشد بقوله رحمه الله[(٢)]: «والأصل عند مالك، في أنّ الصّلاة تُقصَر في ثمانية وأربعين ميلاً قولُ النّبيّ ﷺ[(٣)]: **«لا تُسافر امرأة مسيرة يوم وليلة، إلاّ مع ذي محرم منها»**؛ لأنّه قصد إلى ذكر أقلّ ما يكون سفراً، وكانت الثّمانية والأربعون ميلاً هو المقدار الّذي يُسار في اليوم واللّيلة على السّير المعتاد. ولمّا كان هذا المقدار مأخوذاً بالاجتهاد دون توقيت، حكم لما قرُب منه بحكمه».

---

(١) ن: مواهب الجليل (٢/١٤٢).

(٢) البيان (١/٤٢٩، ٤٣٠).

(٣) الحديث أخرجه مسلم (١٣٣٨).

أمّا عن الصّحابة، فما جاء عن ابن عمر وابن عبّاس رضي الله عنهما.

فقد قصّر ابن عمر الصّلاة إلى ذات النّصب، وهي من المدينة على أربعة برد. وعنه مع ابن عباس، أنّهما قصّرا الصّلاة في أربعة برد. ذكرهما سحنون في المدوّنة، من حديث ابن وهب عن أسامة بن زيد عن عطاء بن أبي رباح.

وأثر ابن عمر في الموطّإ عن مالك عن سالم عن أبيه، أنّه ركب إلى ذات النّصب، فقصر الصّلاة في مسيره ذلك.

وروى مالك عن ابن شهاب عن سالم بن عبدالله عن أبيه، أنّه ركب إلى ريم، فقصر الصّلاة في مسيره ذلك. قال مالك: وذلك نحوٌ من أربعة بُرُد. قال مالك: وبين ذات النّصب والمدينة أربعة برد.

قال ابن عبدالبرّ: وذكره ابن أبي شيبة عن ابن عيينة عن أيّوب به، وفيه وهي ستّة عشر فرسخاً. وهذا كما قال مالك أربعة برد. وروى عن معمر عن أيّوب عن ابن عمر، أنّه كان يقصر في مسيره أربعة برد[1].

قال ابن عبدالبرّ[2]: خالفه عقيل عن ابن شهاب، فقال: وذلك نحو ثلاثين ميلاً.

ثمّ ذكر ابن عبدالبرّ رواية عبدالرزّاق عن مالك، بأنّ ريماً على نحو ثلاثين ميلاً، وقال: «وأظنّها وهماً؛ لأنّها خلاف رواية الموطّإ، وإنّما هي رواية عقيل عن ابن شهاب، وإن لم تكن وهماً، فيُحتَمَل أن تكون ريم إقليماً متّسعاً، ذكر مالك أقصاه، وذكر عقيل أوّله، ومالك أعلم بنواحي بلده».

وعن مالك أنّه بلغه أنّ عبدالله بن عبّاس، كان يقصر الصّلاة في مثل ما بين مكّة والطّائف، وفي مثل ما بين مكّة وجدّة.

قال مالك: وذلك أربعة برد، وذلك أحبُّ ما تُقصَر إليّ فيه الصّلاة.

---

(١) ن: الاستذكار (٥/٨٢).

(٢) ن: م س (٥/٨٠، ٨١).

قال ابن عبدالبرّ[١]: هذا عن ابن عبّاس معروفٌ من نقل الثّقات، متّصل الإسناد من وجوه. منها: ما رواه عمرو بن دينار وابن جريج عن عطاء قال: سألت ابن عبّاس فقلت: أقصُر الصّلاة إلى عرفة وإلى منًى؟ قال: لا. ولكن إلى الطّائف وإلى جدّة، ولا تُقصِروا الصّلاة إلاّ في اليوم التّامّ، ولا تقصر فيما دون اليوم. فإن ذهبت إلى الطّائف، أو إلى جدّة، أو إلى قدر ذلك من الأرض، إلى أرض لك أو ماشية فاقصُر الصّلاة، فإذا قدمت فأوف. ذكره عبدالرزّاق عن ابن جريج عن عطاء، واللّفظ لحديث ابن جريج.

وذكر ابن أبي شيبة عن ابن عيينة عن عمرو قال: أخبرني عطاء عن ابن عبّاس قال: لا تُقصِر إلى عرفة ولا بطن نخلة، واقصر إلى عسفان وجدة، فإذا قدمت على أهل أو ماشية فأتمّ. وعن وكيع عن هشام بن الغاز عن ربيعة الجرشيّ عن عطاء بن أبي رباح قال: قلت لابن عبّاس: أقصُر إلى عرفة؟ قال: لا. قلت: أقصُر إلى الطّائف أو إلى عسفان؟ قال: نعم، وذلك ثمانية وأربعون ميلاً، وعقد بيده.

قال ابن عبدالبرّ[٢]: قول ابن عبّاس هذا، لا يُشبه أن يكون رأياً، ولا يكون مثلُه إلاّ توقيفاً، ولا أعلم عن ابن عبّاس خلافاً إلاّ ما ذكره ابن أبي شيبة عن مجاهد عنه قال: إذا كان سفرُك يوماً إلى العتمة، فلا تقصر الصّلاة، فإن جاوزت ذلك فاقصر.

هذه أهمّ الأدلّة الّتي استند إليها المالكيّة، في تحديد أقلّ ما تُقصر فيه الصّلاة. ولم نتعرّض لأدلّة الحنفيّة، في التّحديد بثلاثة أيّام، حتّى لا نخرج عمّا قيّدنا به أنفسنا في هذا البحث. لكن لا بدّ من مناقشة أدلّة واعتراضات المخالفين للتّحديد، وهم فريق واحد يتمثّل في أهل الظّاهر، ومن وافقهم على رأيهم هذا من السّلفيّين. خاصّة مع شيوع القول: بأنّ المرجع في تحديد ما هو سفر يرجع إلى العرف، ولا يتقيّد بمسافة محدَّدة كما عليه جماعة الفقهاء غير الحنفيّة.

---

(١) ن: م س (٥/٨٥).
(٢) م س (٥/٨٦).

مناقشة ابن حزم:

أطال ابن حزم في كتابه المحلّى، في سرد الآثار الدّالة عنده، على فساد التّقيّد بمسافة محدَّدة في القصر، واختار أنّ من مشى مِيلاً فصاعداً، صلّى ركعتين ولا بدّ إذا بلغ الميل، فإن مشى أقلّ من ميل صلّى أربعاً(١). وشنّع على المالكيّة ومعهم الشّافعيّة، بأنّه لا حجّة ولا متعلّق لهم، «لا من قرآن، ولا سنّة صحيحة ولا سقيمة، ولا من إجماع، ولا من قياس، ولا من رأي سديد، ولا من قول صاحب لا مخالف له منهم»!! بل احتسب «الأجر في إزالة ظلمة كذبهما على المغترّين بهما»، والتزم بأنّه لا يورد «إلاّ رواية مشهورة ظاهرة عند العلماء بالنّقل، وفي الكتب المتداولة عند صبيان المحدّثين، فكيف أهل العلم؟!!»(٢).

ومن يقرأ كلام ابن حزم رحمه الله، في المحلّى أو في أيّ مكان آخر من كتبه، دون أن يكون له بَصَر بأصول الأئمّة، فإنّه سيقع في شراك ظاهريّته؛ من خلال طريقة تحليله للنّصوص، مع ما يُضفيه عليها من تشنيعاته على المخالفين لها في ظنّه، فيجد المتتبّع لكلامه أنّه أسيرٌ لتحليله، لا يملك أمامه إلاّ التّسليم، بعد أن وُضِع بين الخيارين؛ إمّا أن يوافق جماعة الفقهاء، أو يخالف النّصوص الشّرعيّة!

وهذا الأسلوب في تناول القضايا الفقهيّة، هو من مظاهر الفقه الظّاهريّ، وابن حزم على وجه التّحديد، وقد انتقل به الفقه من حلْبة للرّأي إلى حلْبة الاعتقاد، بل يلاحظ المطالع للمحلّى، أنّه مخيّر بين أن ينصر من يصوّرهم ابن حزم في صورة أهل الحقّ، أو يقع في تلبيسات أهل الزّيغ، من المالكيّة والحنفيّة والشّافعيّة، على نحو ما هو في كتب المقالات، وكتب الاعتقاد والكلام الكبيرة!

---

(١) المحلّى (٣/٢/٢).

(٢) م س (٣/١/١٠).

آثار القصر في المحلّى:

تنقسم الآثار الّتي ساقها ابن حزم في المحلّى إلى ثلاثة أنواع، نوع يقيّد القصر بالمسافة، والنّوع الثّاني يقيّده بالأيّام، والنّوع الثّالث عامٌّ، لا تعرّض فيه لواحد منهما. ولقد حاول ابن حزم أن يستفيد من الاختلاف بين هذه الآثار، ويخرج منه بعدم جواز تقييد القصر بحدّ، وأنّ المعتبر بما هو سفر في اللّغة.

ولمّا كان هذا الأخير ينطبق على الكثير والقليل، قيّده بأقلّ ما ورد فيه، وهو ما جاء عن ابن عمر، أنّه قصّر في مسافة ميل.

وسأبدأ معه بالآثار المحدّدة للقصر بالمدّة، وقد أخّرها إلى ما بعد مناقشة الآثار المحدّدة للقصر بالمسافة؛ لما يعتقده فيها من الضّعف الزّائد، مقارنة بأدلّة الجمهور، ثمّ أتناول الآثار المحدّدة للقصر بالمسافة.

ذكر ابن حزم خمسة آراء، في تحديد مسافة القصر بالمدّة، وهي: ثلاثة أيام، يومان، يوم وشيء زائد، يوم تامٌّ، ويوم وليلة. ثمّ دفع القول الثّالث، بأنّه لا متعلّق له أصلاً، فاقتصر نظرُه على الأقوال الأربعة الباقية، وأرجع اعتماد القائلين بها إلى ما صحّ عن رسول الله ﷺ، في نهي المرأة عن السّفر، وقد ورد من طريق ثلاثة من الصّحابة، أبي سعيد، وأبي هريرة، وابن عمر، فتعلّقت كلّ طائفة بلفظ، ممّا ورد في هذا الحديث. ثمّ دفع القولين الثّاني والخامس، بأنّه قد جاء ما هو أقلّ منهما وأكثر، فلا معنى للتّعلّق بمجرّد ورود العدد. ثمّ انتقل إلى النّظر في القولين الأوّل والرّابع، أي: الثّلاثة واليوم الواحد، وذكر أنّ من تعلّق باليوم، نظر إلى أنّه أقلّ ما ورد في الحديث، وتعقّب هذا الرّأي بأنّه اختلف فيه عن راويه أبي هريرة، وعن أبي صالح وأبي سعيد راوييه عن أبي هريرة، فورد بلفظ: (يوماً وليلة)، ولفظ (ليلة)، ولفظ (يوم)، ولفظ (بريد)[1]!

لكن لفظ (بريد) ورد عن سهيل بن أبي صالح عن سعيد بن أبي سعيد

---

(١) ن: المحلّى (١٢/١/٢، ١٣).

عن أبي هريرة، وسعيد وإن أدرك أبا هريرة وسمع منه، كما قاله ابن حزم، فإنّ حديثه مخالف لما رواه أبوه عن أبي هريرة، هذا إن كان الخطأ منه، أمّا إن كان من سهيل، فهو مخالف لما رواه أبوه أبو صالح السمّان عن أبي هريرة. فاتّفق الأبوان على لفظ (يوم وليلة)، في مقابل اللّفظ الّذي جاء من طريق ابنيهما (بريد).

أمّا لفظ: (ليلة) عن أبي سعيد عن أبي هريرة من طريق اللّيث، ولفظ (يوم) من طريق ابن أبي ذئب، فهما يرجعان إلى معنى واحد، والمقصود سفر يوم تامّ، فعبّر عنه بلفظ (ليلة) باعتبار نهايته، وعُبّر عنه بلفظ (يوم) باعتبار مدّته الكاملة، وعبّر عنه بلفظ (يوم وليلة)، في اللّفظ الّذي اتّفق عليه أبو سعيد وأبو صالح، باعتبار تسمية النّهار يوماً واللّيل ليلةً، وهذا أفضل من توجيه الاضطراب إلى الرّواية.

أمّا حديث ابن عبّاس: «**ولا تسافر المرأة إلاّ مع ذي محرم**»، فهو نصّ في نهي المرأة عن السّفر بلا محرم، لكنّه مجمَل في نوع السّفر، فلا يقضي على حديث أبي هريرة، بل يرجع إلى المبيّن في حديثه فيحمل عليه، ولا يبقى محلّ لما قاله ابن حزم رحمه الله[1]: «وكلّ سفر قلّ، أو طال فهو عامّ لما في سائر الأحاديث، وكلّ ما في سائر الأحاديث فهو بعض ما في حديث ابن عبّاس هذا، فهو المحتوى على جميعها، والجامع لها كلّها، ولا ينبغي أن يتعدّى ما فيه إلى غيره، فسقط من تعلّق باليوم أيضاً».

ثمّ انتقل إلى الرّأي المحدّد للسّفر بثلاثة أيّام، فذكر أنّ أصحابه يتعلّقون بورود الثّلاثة في بعض طرقه، وبما جاء من الرّخصة للمسافر، أن يمسح على الخفّين ثلاثة أيّام بلياليها. ووجه الاستدلال بالثّلاثة، كما صوّره ابن حزم، أنّه إمّا أن يكون ورود التّحديد بها بعد اليوم، فيكون ناسخاً له، وإمّا أن يكون قبله، فيبقى حكمُ الثّلاثة على حاله، من باب استصحاب محلّ الإجماع إلى محلّ الخلاف، بمعنى أنّنا اتّفقنا على المنع من الثّلاثة،

---

(١) المحلّى (١٣/١/٢، ١٤).

واختلفنا معكم في اليوم الواحد، فنبقى متمسّكين بمحلّ الاتّفاق. وأجاب ابن حزم عنه من وجوه ثلاثة:

أوّلها: أنّه قد جاء النّهي عن السّفر أكثر من ثلاثة، فينبغي على طرد هذا القياس، أن يُستعمل الأكثر من الثّلاثة.

الوجه الثّاني: قلب المحدِّدين باليوم الواحد الاستدلالَ على المحدّدين بالأيّام الثّلاثة؛ وذلك بأن قالوا تحديدنا يعمّ تحديدكم، سواء تقدّم أحدهما عن الآخر، أو تأخّر عنه، أمّا التّحديد بالثّلاثة، فهو يلغي التّحديد باليوم، فتعارض القولان.

أمّا **الوجه الثّالث** الأخير، وهو التّعلّق بعموم حديث ابن عبّاس؛ لأنّه «قاض على جميع هذه الأحاديث، وكلّها بعض ما فيه»[(١)].

أمّا **الوجه الأوّل**: فليس في الأحاديث الّتي أوردها تعارض مع التّحديد بالثّلاثة، وكلّ ما فيها قوله ﷺ: (فوق ثلاث)، وهذا لا يتعارض مع قوله: (ثلاثة)؛ لأنّ معناه ثلاث فما فوق، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ﴾ [النّساء: ١١]، أي: اثنتان فما فوق، كما عليه إجماع العلماء. وهو موافق لقوله: ﴿فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ﴾ [النساء: ١٧٦]، مع اتّفاقهم على أنّ حكم الأخوات هو حكم البنات. وقد ردّ عليه أصحاب الثّلاث بنحو هذا، لكنّه اعترض عليهم، بأنّ الإجماع الّذي ادّعوه منتقض بما روي عن عكرمة، من النّهي عن سفر المرأة لوحدها بأكثر من ثلاث، لكنّ هذا الأثر غير صريح في الزّيادة على الثّلاثة، بل يرجع إلى التّحديد بها. ومعنى الحديث: ما لم يصل إلى الثّلاثة لا يتناوله النّهي، ويشمل النّهي الثّلاثة فما فوق. ولا معنى للتّقييد بما زاد على الثّلاثة، مع عدم العلم بالحدّ؛ لأنّ فيه تعليق حكم واجبٌ فعلُه بغير حدّ مضبوط.

أمّا ما أورد في الوجه الثّاني فهو كما قال؛ لأنّ التّحديد بالثّلاثة لا يقضي على التّحديد باليوم، كما لا يُضعفه عدمُ قول المخالف به؛ لأنّ

---

(١) ن: (١٤/١/٢، ١٥).

الحجّة في أدلّة الشّرع، وليس في كلام غيره، وكلّ ما ذكره المخالف هو الاتّفاق على القصر لثلاثة أيّام، وهذا لا ينفي القول بالقصر ليوم، فتعارض القولان.

أمّا ما أبداه في الوجه الثّالث، فهو استدلال بموضع الإجمال في حديث ابن عبّاس، وقد تقدّم جوابُه.

ثمّ بيّن أنّه على فرض عدم تعارض هذه الرّوايات، فليس فيها ما يشير إلى أقلّ ما يقصر فيه ويفطر، لا بنصّ ولا بدليل(١). أمّا النصّ فهو مسلَّم، أمّا الدّليل بمعنى الاستنباط فهو غير مسلَّم؛ لأنّه لمّا نهى المرأة عن السّفر بغير محرم، نبّه إلى أنّ علّة منعها هو مجرّد السّفر، ولمّا لم تكن ممنوعة من أيّ انتقال، دلّ على أنّ المنع متعلّق بما حدّده من المدّة، وأنّ ما هو أقلّ منه لا يتناوله النّهي، وهذا لا يكاد يخفى.

ثمّ تكلّم عن عدم انضباط هذه المدّة؛ لاختلافها من زمن إلى زمن، ومن شخص إلى شخص، ومن حالة إلى أخرى، لا فرق في هذا بين التّحديد بيوم، أو بليلة، أو بيومين. ولمّا عورض بأنّ هذا يلزمه، في سفر المرأة، وفي مسح المسافر ثلاثة أيّام، أجاب بأنّ الشّرع أو كل تحديد المدّة، في هذين الأمرين إلى حالة المسافر، أمّا أنتم فقد قيّدتموها بقطع ثلاث وستّين ميلاً، كلّ يوم يقطع واحداً وعشرين ميلاً، فلو قطع الكلّ في يوم واحد قصّر، ولو لم يقطعها في هذه المدّة لم يقصر. وقد أدّاه تأصيله هنا إلى اقتحام التّناقض، لكنّه لا يجد حرجاً في ارتكابه، ما دام منسجماً مع تحليله الظّاهريّ، فقال(٢): «فلو أنّ مسافرة خرجت تريد سفر ميل فصاعداً، لم يجز لها أن تخرجه إلاّ مع ذي محرم إلاّ لضرورة، ولو أنّ مسافراً سافر سفراً يكون ثلاثة أميال، يمشي في كلّ يوم ميلاً، لكان له أن يمسح الأيّام الثّلاثة كما هي، وحتّى لو لم يأت عنه عليه السّلام إلاّ خبر الثّلاث فقط، لكان القول أنّ المرأة إن خرجت في سفر، مقدارُ قوّتها فيه أن لا تمشي إلاّ

---

(١) ن: (١٦/١/٢).
(٢) (١٧/١/٢، ١٨).

ميلين من نهارها أو ثلاثة، لما حلّ لها إلاّ مع ذي محرم، فلو كان مقدارُ قوّتها أن تمشي خمسين ميلاً كلّ يوم، لكان لها أن تسافر مسافة مائة ميل مع ذي محرم لكن وحدها...».

ولا يتوقّف النّظر الظّاهري، عند حدّ ارتكاب هذا التّناقض، بل يوجّه اللّوم إلى مخالفيه، بأنّه لا متعلّق لهم بشيء من قرآن، ولا سنّة صحيحة أو سقيمة، ولا إجماع، ولا بقياس، ولا قول صاحب لم يُختلف عليه نفسه، فضلاً عن مخالفة غيره له. ثمّ لا يُسند هو رأيه إلى من سبقه إليه، اللّهمّ إلاّ ما يردّده، من أنّه ظاهر النّصوص. ولا يشكّ منصف أنّ تأصيل مخالفيه هنا، أحقّ بمنطق الشّريعة وقواعدها، من تأصيله وتوجيهه للنّصوص.

وخلاصة الكلام في هذا النّوع، أنّ القائلين بتحديد القصر بيوم، هم أقرب إلى الصحّة ممّن حدّده بثلاثة أيّام، فهل يتعارض هذا التّحديد مع من حدّده بأربعة برد؟ هذا ما يقودنا إلى الحديث عن النّوع الأوّل، وهي الآثار الّتي تمّ تقييد القصر فيها بالمسافة. وهذه الآثار على نوعين، نوع تمّ تحديد مسافة القصر فيها بالأميال، وهي جمهور الآثار الّتي أوردها، ونوع تمّ تحديده فيها بالأفق أو الجهة.

الآثار الّتي حدّت القصر بالأفق:

- عن عثمان: إنّما يقصر الصّلاة من كان شاخصاً، أو من كان بحضرة عدوّ.

- ابن مسعود: لا يغرنّكم سوادكم هذا من صلاتكم، فإنّه من مصركم.

- عن حذيفة: لا يقصر إلى السّواد. قال ابن حزم: وبين الكوفة والسّواد سبعون ميلاً.

- عن معاذ بن جبل وعقبة بن عامر: إنّما التّقصير في السّفر البات، من الأفق إلى الأفق.

- ابن سيرين: كانوا يقولون إنّما التّقصير، في السّفر الّذي يُحمل فيه الزّاد والمزاد.

وهذه الآثار، كما ترى مخالفة لما قرّره ابن حزم، من جواز القصر في مسافة ميل واحد، خاصّة أثر عثمان الأوّل، في نهيه التّجار والجباة والرّعاة عن القصر، بدعوى أنّهم مسافرون، كما صرّح به معاذ وعقبة في حقّ الرّعاة.

الآثار الّتي حدّت القصر بالأميال، وما روي عن ابن عمر وابن عبّاس في ذلك:

- عن إبراهيم التّيميّ أنّ أباه كان مع حذيفة بالمدائن، فاستأذنه أن يأتي أهله بالكوفة فأذن له، واشترط عليه أن لا يُفطر ولا يُصلّي ركعتين. قال ابن حزم: وبينهما نيّف وستّون ميلاً.

- عن شقيق: لا تُقصر الصّلاة بين الكوفة إلى واسط. قال ابن حزم: وبينهما مائة وخمسون ميلاً.

أمّا ما جاء عن ابن عمر وابن عبّاس، فقد اعتنى ابن حزم بها أكثر، بسبب تعلّق المالكيّة والشّافعيّة بما جاء عنهما في مسافة التّحديد، ووجّه ما ورد عنهما بما يتّفق ومذهبه في التّحديد.

وسأبدأ بما ورد عن ابن عبّاس؛ لأنّه أقلّ بالنّظر إلى ما ورد عن ابن عمر رضي الله عنهما.

- إذا سافرت يوماً إلى العشاء فأتمّ، فإن زدت فقصّر.

- لا يقصر المسافر في مسيرة يوم إلى العتمة إلاّ في أكثر من ذلك.

- عن أبي جمرة الضّبعيّ: قلت لابن عبّاس: أقصر إلى الأبلة؟ قال: تذهب وتجيء في يوم واحد؟ قلت: نعم، قال: لا، إلاّ يوم متّاح.

- عن عطاء: قلت لابن عبّاس: أقصر إلى منى أو عرفة؟ قال: لا، ولكن إلى الطّائف أو جُدّة أو عُسفان، فإذا وردت على ماشية لك أو أهل فأتمّ.

- عن عطاء: قلت لابن عبّاس: أقصر إلى عرفة؟ قال: لا، ولكن إلى الطّائف وعسفان، فذلك ثمانية وأربعون ميلاً.

أمّا عن ابن عمر:

- عن ابن جريج عن نافع: أنّ ابن عمر كان أدنى ما يقصر الصّلاة إليه مال له بخيبر، وهي مسيرة ثلاث فواصل(١)، لم يكن يقصر فيما دونه.

- عن أيّوب وحميد عن نافع: أنّ ابن عمر كان يقصر فيما بين المدينة وخِيبر، وهي كقدر الأهواز من البصرة، لا يقصر فيما دون ذلك.

- عن عليّ بن ربيعة الوالبيّ الأسديّ: سألت ابن عمر عن تقصير الصّلاة؟ فقال: حاجّ، أو معتمر، أو غازي(٢)؟ قلت: لا، ولكن أحدنا تكون له الضّيعة بالسّواد. فقال: تعرف السّويداء؟ قلت: سمعت بها ولم أرها. قال: فإنّها ثلاث وليلتين وليلة للمسرع، إذا خرجنا إليها قصرنا.

- عن أيّوب عن نافع: أنّ ابن عمر كان يقصر الصّلاة في مسيرة أربعة برد.

- عن هشام بن الغاز عن نافع عن ابن عمر: لا تُقصر الصّلاة إلاّ في يوم تامّ.

- عن ابن شهاب عن سالم عن ابن عمر: أنّه سافر إلى ريم فقصر.

- عن نافع عن ابن عمر: أنّه قصر إلى ذات النّصب، وكنت أسافر مع ابن عمر البريد فلا يقصر.

- شعبة عن خبيب بن عبدالرّحمٰن عن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطّاب قال: خرجت مع عبدالله بن عمر إلى ذات النّصب، - وهي من المدينة على ثمانية عشر ميلاً - فلمّا أتاها قصر الصّلاة.

---

(١) هكذا ضبطها الشّيخ شاكر (٣/١/٢).

(٢) هكذا بإثبات الياء، والأصل حذفها، والله أعلم.

ـ عن محمّد بن زيد بن خليدة عن ابن عمر: تقصر الصّلاة في مسيرة ثلاثة أميال.

ـ عن محارب بن دثار قال: سمعت ابن عمر يقول: إنّي لأسافر السّاعة من النّهار فأقصر، يعني: الصّلاة.

ـ عن الثّوري: سمعت جبلة بن سحيم يقول: سمعت ابن عمر يقول: لو خرجت ميلاً قصرت الصّلاة.

كما ذكر آثار عن الصّحابة، لا بأس من إيرادها كلّها؛ لتكون نموذجاً نقف به على طريقة تناول زعيم الاتّجاه الظّاهريّ للشّواهد الّتي يستدلّ بها.

عن النّزال بن سبرة، أنّ عليّ بن أبي طالب خرج إلى النّخيلة فصلّى بها الظّهر ركعتين، والعصر ركعتين، ثمّ رجع من يومه، وقال: أردت أن أعلمكم سنّة نبيّكم ﷺ.

عن أنس بن سيرين قال: خرجت مع أنس بن مالك إلى أرضه ببذق سيرين ـ وهي على رأس خمسة فراسخ ـ، فصلّى بنا العصر في سفينة، وهي تجري بنا في دجلة قاعداً على بساط ركعتين ثمّ سلّم، ثمّ صلّى بنا ركعتين ثمّ سلّم.

عن ابن السّمط، إنّه أتى أرضاً يقال لها: دومين ـ من حمص على بضعة عشر ميلاً ـ فصلّى ركعتين، فقلت له: أتصلّي ركعتين؟ قال: رأيت عمر يصلّي بذي الحليفة ركعتين، وقال: أفعل كما رأيت رسول الله ﷺ يفعل.

عن اللّجلاج قال: كنّا نسافر مع عمر بن الخطّاب ثلاثة أميال، فيتجوّز في الصّلاة ويفطر ويقصر.

عن عمير مولى ابن مسعود، أنّه خرج مع عبدالله بن مسعود، وهو رديفه على بغلة له، مسيرة أربعة فراسخ، فصلّى الظّهر ركعتين والعصر ركعتين.

ومن طريق أبي داود: أنّ دحية بن خليفة الكلبيّ أفطر في مسير له من الفسطاط إلى قرية على ثلاثة أميال منها.

أمّا الآثار عن التّابعين، فعن سعيد بن المسيّب، وجابر بن زيد أبي الشّعثاء، والشّعبيّ، والقاسم بن محمّد، وسالم بن عمر، وثلاثة آخرين من التّابعين. ونادى ابن حزم بأعلى صوته[١]: «فهم من الصّحابة كما أوردنا عمر بن الخطّاب، وعليّ بن أبي طالب، ودحية بن خليفة، وعبدالله بن مسعود، وأنس، وشرحبيل بن السّمط. ومن التّابعين: سعيد بن المسيّب، والشّعبيّ، وجابر بن زيد، والقاسم بن محمّد، وسالم بن عبدالله بن عمر، وقبيصة بن ذؤيب، وعبدالله بن محيريز، وكلثوم بن هانئ، وأنس بن سيرين وغيرهم. وتوقّف في ذلك سعيد بن جبير، ويدخل فيمن قال بهذا مالك في بعض أقواله، على ما ذكرنا عنه في الفطر متأوّلاً، وفي المكيّ يقصر بمنى وعرفة».

هذه جملة الآثار الّتي تقصّاها ابن حزم للردّ على دعوى الإجماع المجرّبة من طرف المالكيّة والشّافعيّة[٢]، لكنّه لم يجمعها هكذا بل فرّقها، وأدخل بين بعضها البعض أقوال العلماء الّذين يردّ عليهم، ليحول بين القارئ والقراءة الصّحيحة لتلك الآثار، ويجعله يفهمها ضمن توجيهه لها.

وسأبدأ بمناقشته في الآثار الّتي أوردها عن الصّحابة، باستثناء ما ورد عن ابن عمر وابن عبّاس، فسأؤخّر البحث فيهما معه إلى آخر المناقشة.

أمّا ما أورده عن عليّ، فإنّه رواه ابن أبي شيبة في المصنّف **(٣٣١/٢)** في باب: في مسيرة كم يقصر الصلاة؟ بمعنى بداية القصر لا نهاية المسافة، مع أنّ فيه جويبر، وهو ابن سعيد الأزديّ أبو القاسم البلخيّ منكر الحديث، قال ابن حبّان: يروي عن الضحّاك أشياء مقلوبة[٣].

---

(١) (٩/١/٢).

(٢) هذا اقتباس من كلام ابن حزم. ن: (١٠/١/٢).

(٣) ن: ابن حجر، تهذيب التّهذيب (١٠٦/٢، ١٠٧).

أمّا ما أورده عن أنس، فإنّ في الخبر ما يدفعه؛ لأنّه لم يقل إنّ نهاية سفره كان إلى بذق سيرين الواقعة على رأس خمسة فراسخ، بل كان بداية القصر منها فقط؛ لأنه صرّح بأنّ القصر وقع على السّفينة الّتي كانت تجري بهم في دجلة، فيكون موافقاً للأثر السّابق عن عليّ، على فرض صحّته عنه. كما أنّه مخالف لما رواه أخوه محمّد عن السّلف، وقد أورده ابن حزم: كانوا يقولون السّفر الّذي تُقصر فيه الصّلاةُ الّذي تحمل فيه الزّاد والمزاد.

أمّا ما أورده عن عمر، وألحق به ابن السّمط بمجرّد روايته له، فهو الآخر ليس صريحاً في نهاية السّفر، وكلّ ما فيه أنّه رأى عمر يصلّي بذي الحليفة ركعتين، وهو كسابقيه يدلّ على بداية القصر، لا أنّ ذو الحليفة هي نهاية السّفر، ويدلّ عليه أنّه رفع ذلك إلى النّبيّ ﷺ، وقد قصّر فيها عند توجّهه إلى الحجّ. أمّا قول ابن حزم: «لو كان هذا في طريق الحجّ، لم يسأله ولا سأل عنه»، فهو من تحكّمه في توجيه الأثر، وليس له عليه أثارة من علم.

أمّا الأثر الآخر عن عمر من طريق اللّجلاج، فليس فيه أكثر من أنّ عمر قصر في ثلاثة أميال، ولم يأت في الخبر، أنّ تلك المسافة هي نهاية السّفر، بل فيه دليل للإمام مالك رحمه الله، باستحباب بداية القصر بعد الانفصال عن المنازل.

أمّا ما أورده عن عمير مولى ابن مسعود، فهو كذلك لا دليل فيه على أنّ تلك المسافة هي نهاية السّفر، بل فيه أنّه قصّر في تلك المسافة، ولو كان كما وجّهه ابن حزم، ما تركه أهل الكوفة، بل كانوا يستشهدون به على تحديد المسافة.

أمّا الأثر الأخير عن دحية، فقد عزاه إلى أبي داود، ولم يكشف عن سنده، وهو عند أبي داود هكذا: حدّثنا عيسى بن حمّاد أخبرنا اللّيث؛ يعني: ابن سعد عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير عن منصور الكلبيّ، أنّ دحية بن خليفة خرج من قرية من دمشق مرّة إلى قدر قرية عقبة من

الفسطاط، وذلك ثلاثة أميال في رمضان، ثم إنّه أفطر وأفطر معه ناس، وكره آخرون أن يفطروا، فلمّا رجع إلى قريته قال: والله لقد رأيت اليوم أمراً، ما كنت أظنّ أنّي أراه، إنّ قوماً رغبوا عن هدي رسول الله ﷺ وأصحابه، يقول ذلك للّذين صاموا، ثمّ قال عند ذلك: اللّهمّ اقبضني إليك.

والحديث مع أنّ فيه منصور الكلبيّ، وهو مجهول لا يدرى من هو[1]، فليس فيه أكثر من أنّه أفطر على بعد ثلاثة أميال، وليس فيه أنّها منتهى السّفر، بل هي موافق لما تقدّم، من أنّ القصر والإفطار في هذا الأثر، خارجاً عن المنازل وليس من بداية السّفر.

هذه كلّ الآثار الّتي أوردها ابن حزم عن الصّحابة، وليس فيها دليل واحد على ما وجّهه بها، وهو ما يؤكّد ما ادّعيناه عنه، أنّه ينفث في روح الشّواهد الّتي يسوقها، حتّى تصبح خاضعة لظاهريّته، فيلتبس على القارئ توجيهه للآثار بالآثار نفسها، ولو أنّه حيل بينها وبين توجيه ابن حزم، لفهمها كما فهمها الأئمّة.

أمّا الآثار عن ابن عمر وابن عبّاس، فهي الأخرى تعرّضت لهذا المنهج الظّاهريّ، ولولا التّرتيب الّذي عرضها فيه ابن حزم، لما كان يخفى معناها على القارئ، ولهذا تعمّدت إيرادها في سياق واحد؛ ليقف القارئ على عمليّة التّأويل الّتي تعرّضت له من طرف ابن حزم.

وأنتهز الفرصة هنا لأقول: إنّ الظّاهر الّذي يتمسّك به ابن حزم، لا يعدو أن يكون تأويلاً للنّصوص؛ لأنّه لا يختلف أحد، أنّ العبرة بالمعاني مهما خالف ابن حزم في إثباتها، لكنّه لا يخالف أنّ الكلام له محمل يُحمل عليه، وأنّه إذا ظهر قصد المتكلّم، فلا مجال للتّعلّق بظاهر اللّفظ. وكلّ ما يقوله ابن حزم، أنّه لا مجال لنا إلى معرفة قصد المتكلّم إلاّ من خلال لفظه، لا أنّه ينفي القصد في حدّ ذاته، فيجعل هو الظّاهر قاعدة له في

---

(١) ن: الألبانيّ، تخريج أبي داود، قسم الضّعيف (٢/٢٧٩، ٢٨٠).

معرفة القصد، أمّا جمهور العلماء وهو مذهب السّلف والخلف، أنّ القصد يُعرف بمجموعة من القرائن، وأنّ الظّاهر هو واحد منها، ثمّ يبقى الظّاهر أبداً ظنيًا، ما لم يخالفه ما هو أظهر منه، وهو النصّ أو الإجماع أو القواعد الشّرعيّة الّتي ثبتت بالتّواتر المعنويّ، فيكون في تلك الحال ضعيفاً.

أمّا ما ساقه عن ابن عبّاس وابن عمر، فقد ردّ ما لا يتّفق مع توجيهه بثلاثة وجوه:

أحدها: أنه قد خالفهم غيرهم من الصّحابة رضي الله عنهم.

الثّاني: أنّه ليس التّحديد بالأميال في ذلك من قولهما، وإنّما هو عمّن دونهما.

الثّالث: أنّه قد اختلف عنهما أشدّ الاختلاف[١].

أمّا **الوجه الأوّل**: فقد قدّمنا أنه لا شيء ممّا ساقه عن الصّحابة يدلّ على ما رواه عنهم، فضلاً عن مخالفتهم لهما، بل إنّ ما ورد عن الصّحابة موافق لهما تماماً.

أمّا **الوجه الثّاني**: فيتعلّق بأثر ابن عبّاس، حيث ورد التّحديد في الأثر الأخير عنه (فذلك ثمانية وأربعون ميلاً). ولا أدري ما هي حجّة ابن حزم، في دعواه أنّ تحديد المسافة فيه ليس من ابن عبّاس، ولعلّه يقول: إنّه ليس من عطاء؛ لأنّه هو الآخر مكيّ، ثمّ يقول: إذا لم يُعرف قائل ذلك، فيسقط الاستدلال به لأنّه محتمل! في الوقت الّذي يعتمد هو على عبدالرزّاق، في تحديد المسافة بين ريم والمدينة، في أثر ابن عمر، ويترك تحديد مالك المخالف له، مع أنّ عبدالرزّاق يمنيّ، ومالك مدنيّ!

ثمّ إنّ هذا الأثر موافق للأثر الّذي رواه عنه سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن عطاء، في نهيه لعطاء عن القصر إلى الطّائف أو جدّة أو

---

(١) ن: (١١/١/٢).

عسفان. قال ابن حزم(١): «من عسفان إلى مكّة بتكسير الحلفاء اثنان وثلاثون ميلاً، وأخبرنا الثّقات أنّ من جدّة إلى مكّة أربعين ميلاً». فانظر إليه يعتمد على تحديده، ويشكّك في تحديد غيره، مع أنّ تحديدهم أقرب إلى الصحّة؛ لأنّه إن كان من عطاء فهو مكيّ، وإن كان من ابن الغاز، فيحتمل أنّه أخذه عن عطاء، وإن كان من وكيع بن الجرّاح الحافظ، فهو وإن كان من أهل بغداد، فهو خير من تحديد ابن حزم حافظ الأندلس!

أمّا عن المسافة بين مكّة وجدّة، فقد أسند تحديدها عن الثّقات، ولم يسمّهم، وليس العبرة بثقتهم، بل بمعرفتهم بالحدّ، وقد خولفوا فيه ممّن هم أعلى منهم(٢)، فسقط دعوى كونه أقلّ من ثمانية وأربعين ميلاً.

أمّا الوجه الثّالث: وهو دعوى الاختلاف الشّديد عنهما في تحديد ذلك، فهو ليس كذلك؛ أمّا ابن عبّاس فقد حدّه بنحو مكّة وعسفان، أو مكّة وجدّة، أو مكّة والطّائف، وهو تحديد تقريبيّ، والأصل عنه هو التّحديد باليوم التّام أو المتّاح، وهو يقترب من التّحديد بثمانية وأربعين ميلاً، لكن التّحديد بالأخير هو المعتمد لانضباطه، أمّا اليوم فهو عامّ يرد عليه الاحتمالات السّابقة الّتي أوردها ابن حزم. أمّا عن ابن عمر، فقد وافق ابن عبّاس، في تحديده باليوم التّامّ، كما جاء عن نافع من طريق ابن الغاز. كما وافق ابن عبّاس، في تحديده بالأميال، كما جاء عن نافع من طريق أيّوب (أربعة برد)، أو إلى ريم كما رواه عنه ابنه سالم من طريق ابن شهاب، أو إلى ذات النّصب كما رواه عنه نافع أيضاً. لكنّ ابن حزم دفع هذا، بأنّ عبدالرزّاق حدّ المسافة، بين ريم والمدينة بثلاثين ميلاً، كما حدّ المسافة بين المدينة وذات النّصب بثمانية عشر ميلاً، مع أنّه تقدّم أنّ مالكاً حدّهما بأربعة برد، كما نقله عن ابن عبدالبرّ في الاستذكار، وقال: إنّ مالكاً أعلم ببلده من عبدالرزّاق.

---

(١) ن: (٦/١/٢).

(٢) قال الشّيخ شاكر في الهامش: ما بين جدّة ومكّة من سبعين ألف متر إلى ثمانين ألف متر، فهي أكثر من أربعين ميلاً!

أمّا قول: (وهي من المدينة على ثمانية عشر ميلاً) فيسأل ابن حزم عنه، هل هو من كلام ابن عمر، أو هو عمّن دونه؟ خاصّة مع تحديد مالك، بأنّ ذات النّصب على بعد أربعة برد من المدينة!

أمّا تعلّقه بأثر ابن عمر (تُقصر الصّلاة في مسيرة ثلاثة أميال)، وقوله: (إنّي لأسافر السّاعة من النّهار فأقصر، يعني: الصّلاة)، وقوله: (لو خرجت ميلاً قصرت الصّلاة)، وقوله: (تقصر الصّلاة في مسيرة ثلاثة أميال) على القصر في أقلّ ما ينطبق عليه اسم سفر، وهو ميل، فهو معارض بما صرّح به نافع، أنّه كان يسافر مع ابن عمر البريد فلا يقصر، وهذا يدلّ على أنّ القصر في تلك الحدود محمول على بداية الشّروع، لا على أنّها كانت نهاية السّفر، فيتّفق مع ما ورد قبله عن الصّحابة.

ولا يخرج أيضاً ما أورده عن التّابعين عن هذا المعنى، فأثر ابن المسيّب رواه ابن أبي شيبة[١] حدّثنا حاتم بن إسماعيل عن عبدالرّحمن بن حرملة قال: سألت سعيد بن المسيّب: أقصر الصّلاة، وأفطر إلى ريم؟ قال: نعم، وهو بريد من المدينة. أمّا ابن حزم فأورده هكذا[٢]: «أأقصر الصّلاة، وأفطر في بريد من المدينة؟ قال: نعم، وهذا إسناد كالشّمس»، ولم يذكر ريماً!! حتّى لا ينصرف ذهن القارئ إلى حديث ابن عمر. ولا يمكن أن يكون هذا تحديد آخر، لما بين المدينة وريم، بل هو محمول على الخروج إليها بنحو ميل؛ لأنّها يقيناً أبعد من هذا التّحديد بكثير.

أمّا ما أورده عن الشّعبيّ: لو خرجت إلى دير الثّعالب لقصّرت، ودير الثّعالب دير مشهور، بينه وبين بغداد ميلان أو أقلّ[٣]. ولا أدري أين كان الشّعبيّ عندما قاله، وإن كان الظّاهر أنّه كان بالكوفة. وظاهر الأثر أنّ المسافة، بينها وبين هذا الدّير قليلة أيضاً، لكنّه مجمل لا يدلّ على أنّها منتهى سفره، بل يمكن حمله على الشّروع في القصر، لا أنّها نهاية السّفر

---

(١) المصنف (٢/٤٣٦).

(٢) ن: (٩/١/٢).

(٣) ن: ياقوت، معجم البلدان (٢/٥٠٢).

كبقيّة الآثار السّابقة، خاصّة مع رواية وكيع عنه، أنّه كان يقصر الصّلاة إلى واسط، كما عند ابن أبي شيبة دائماً.

أمّا ما حكاه عن القاسم بن محمّد وسالم بن عبدالله بن عمر، أنّهما أمرا رجلاً مكّياً بالقصر من مكّة إلى منى، وعقّب عليه ابن حزم بقوله: «ولم يخُصّا حجًّا من غيره، ولا مكّياً من غيره»، فيجاب عنه بالمنع، بل ظاهر الأثر توجيه الخطاب إلى الحجّاج من أهل مكّة، دون غيرهم ممّن ليسوا حجّاجاً، وقد رواه ابن أبي شيبة[١] في المصنّف، فقال: ثنا عبدالوهاب الثّقفيّ عن عبيدالله بن عمر قال: نُبّئت عن القاسم وسالم، أنهما كانا يقولان: أهل مكّة إذا خرجوا إلى منى قصروا، قال: وكان عطاء والزّهريّ يقولان: يُتمّون. فيكون التّأويل الّذي سلكه ابن حزم، هو التّمسّك بالظّاهر الّذي ذمّه السّلف، ووصفوا أصحابه لأجله بالظّاهريّة.

والخلاصة أنّه ليس في جميع الآثار الّتي ساقها ابن حزم، ما يدلّ على ما ذهب إليه، اللّهمّ إلاّ ما جاء عن سعيد بن جبير، من تردّده في القصر إلى أرض له على بعد فرسخين، وأثر أبي الشّعثاء في القصر في مسيرة ستّة أميال، فيكون مالك والشّافعيّ أسعد بمتابعة السّلف منه، ومع ذلك فقد اعتدى عليهما ظلماً بقوله[٢]: «فحصل قول مالك والشّافعيّ خارجاً عن أن يقطع به تحديدُ أحد من الصّحابة رضي الله عنهم، ولا وُجد بيّناً عن أحد من التّابعين، أنّه حدّ ما فيه القصرُ بذلك، ولعلّ التّحديد الّذي في حديث ابن عبّاس، إنّما هو من دون عطاء، وهو هشام بن ربيعة، وليس في حديث نافع عن ابن عمر، أنّه منع القصر في أقلّ من أربعة برد، فسقطت أقوال من حدّ ذلك بالأميال سقوطاً متيقّناً»!! وهذا الّذي قاله فيهما مردود عليه كلّه، فهو الّذي لم يوافقه أحد، في تحديد السّفر الّذي تُقصر فيه الصّلاة أحد من السّلف، وأعلى ما عنده عن جابر بن زيد، مع أنّه يُمكن أن يُحمل على بداية الشّروع في القصر، وعلى ذلك ساقه ابن أبي شيبة في المصنّف[٣].

---

(١) المصنّف (٢/٣٣٩).

(٢) المحلّى (٢/١/١٢).

(٣) ن: (٢/٣٣٣).

وأختم هذه المناقشة بما شنّع به ابن حزم على الإمام مالك بقوله(١): «لا سيما تفريق مالك، بين خروج المكيّ إلى منى، وإلى عرفة في الحج فيقصر، وبين سائر جميع بلاد الأرض يخرجون هذا المقدار فلا يقصرون، ولا يُعرف هذا التّفريق عن صاحب ولا تابع»!! وهذا اعتداء آخر من ابن حزم نحو هذا الإمام، نشأ من منهجه الظّاهريّ، في فهم النّصوص وأقوال العلماء، دون مراعاة محاملها الصّحيحة.

وليس قصد الإمام مالك أنّ المكيّ، إذا خرج إلى منى أو عرفة يقصر، بل هذا في حقّ الحاجّ في أيّام منًى. وقد تعرّضنا لهذا الفرع في المسألة السّابقة، ضمن نصوص العتبيّة، وذكر ابن رشد أنّه لم يختلف قول مالك أنّه يقصّر، وإنّما اختلف قوله، في قصر المكيّ عند انصرافه من منى إلى مكّة، فتدركه الصّلاة قبل أن يصل إلى مكّة، فكان يقول: يتمّ، ثمّ رجع فقال: إذا أدركهم فيما بين مكّة ومنى أتمّوا، وإن تأخّروا بمنى صلّوا ركعتين، واختار ابن القاسم القول الأوّل(٢).

ولا يجد المرء تفسيراً لتصرّف ابن حزم نحو الإمام مالك، إلاّ بحمله على التّحامل عليه، والإمعان في إظهاره بمظهر القائل بالرّأي، دون استناد إلى علم أو متابعة. ويظهر لي أنّ هذا التّصرف، تحوّل عند ابن حزم إلى عقدة نفسيّة، تصدر منه مع كلّ مناسبة أو دونها، ومثال ذلك قوله في كتابه الإحكام، أثناء كلامه على شرعيّة الجدال وإقامة البرهان(٣): «فهذا كلام العزيز الجبّار الخالق البارئ، قد نصصناه في اتّباع البرهان، وتكذيب قول من لا حجّة في يديه، وهو الّذي لا يسع مسلماً خلافُه، لا قول من قال: اذهب إلى شاكّ فناظره، فيقال له: أترى رسول الله ﷺ كان شاكًّا، إذ علّمه ربّه تعالى مجادلة أهل الكتاب وأهل الكفر... ولا قول من قال: أو كلّما جاء رجل أجدل من رجل، تركنا ما نحن عليه، أو كلاماً هذا معناه»؟ وهذان القولان

---

(١) ن: (١٨/١/٢).

(٢) ن: ابن رشد، البيان (٢٦٠/١، ٢٦١).

(٣) (٢٥/١)، دار الكتب العلميّة.

للإمام مالك رحمه الله، وأستبعد أن لا يكون ابن حزم عالماً بذلك، لكنّه أخفى نسبتهما تمريراً للفكرة، وتشفيًا من غيظه على هذا الإمام رحمهما الله.

وقد ساهم هذا السّلوك في تضعيف هيبة مالك عند جماهير السّلفيّين، واعتقدوا بسببه أن رتبته لا تزيد عن رتبة بعض الفقهاء في زمانه، فسهُل عندهم ردّ كلامه، إذا عورض بكلام غيره، غير معتبرين أنّه الإمام الّذي سُلِّمت إليه الفتوى في زمانه، وهو ما يوجب التّوقّف عند قوله؛ لأنّه كلام خبير لا يلقي الكلام على عواهنه، بل إن كلامه في الفقه أدقّ من كلام نقّاد الحديث في مباحث العلّة والرّجال!

وبهذا أنهي الكلام على هذه المسألة، سائلاً الله تعالى أن أكون قد وفّيت الكلام فيها؛ عرضاً واستدلالاً وجواباً على شبهات المعترضين، والحمد لله الّذي تتمّ بنعمته الصّالحات.

* * * *

المسألة الخامسة عشرة:
أحكام الجمع في الصّلوات

تختصُّ أحكامُ الجمع بالصّلاتين المشتركتين في الوقت، وهما الظّهران بالنّسبة للنّهار، والعشاءان بالنّسبة للّيل. قال أبو الوليد الباجي رحمه الله[1]: «والجمع إنّما يكون بين صلاتين بينهما اشتراك في الوقت، وهما الظّهر والعصر، والمغرب والعشاء، وأمّا كلُّ صلاتين لا اشتراك بينهما، فلا يُجمع بينهما لشيء من ذلك».

ومجموعُ الأسباب الّتي ذكرها الفقهاءُ، والمالكيّة على وجه التّحديد للجمع بين الصّلاتين ستّةٌ؛ وهي السّفرُ، والمطرُ، والوحلُ مع الظلمة، والمرضُ، وعرفةُ، ومزدلفةُ.

---

(١) ن: المنتقى شرح الموطّإ (١/٣٣٩).

وسأقصُر الكلام على الأسباب الأربعةِ الأُوّلِ، على اعتبار أنّ السّببين الأخيرين؛ أي: الوقوف بعرفة والمبيت بمزدلفة، أمسّ بأحكام الحجّ منهما بالصّلاة. وسأتناول الجميعَ في ثلاثة فروع، مدمجاً السّببين الثّاني والثّالث تحت فرع واحد، لكونهما كذلك في كتب الفقه.

الفرع الأوّل: الجمع لعلّة السّفر:

المطلب الأوّل: تحرير مذهب المالكيّة في الجمع بعلّة السّفر:

جاء في المدوّنة[1]: «وقال مالك: لا يجمع الرّجلُ بين الصّلاتين، في السّفر إلاّ أن يَجِدّ به السّيرُ، فإن جَدّ به السّيرُ جمع بين الظّهر والعصر؛ يؤخّر الظّهر حتّى يكون في آخر وقتها، ثمّ يصلّيها، ثمّ يصلّي العصر في أوّل وقتها، ويؤخّر المغرب حتّى يكون في آخر وقتها، قبل مغيب الشّفق، ثمّ يصلّيها في آخر وقتها، قبل مغيب الشّفق، ثمّ يصلّي العشاء في أوّل وقتها، بعد مغيب الشّفق. قال: وقال مالك في المسافر، في الحجّ وما أشبهَه من الأسفار: إنّه لا يجمع بين الصّلاتين إلاّ أن يجدّ به السّيرُ، فإن جدّ به السّيرُ في السّفر، فأرى أن يجمع بين الصّلاتين، إذا خاف فوات أمره. قال مالك: وأحبّ ما فيه إليّ أن يجمع بين الظّهر والعصر، في آخر وقت الظّهر وأوّل وقت العصر؛ يجعل الظّهر في آخر وقتها، والعصر في أوّل وقتها، إلاّ أن يرتحل بعد الزّوال، فلا أرى بأساً أن يجمع بينهما تلك السّاعة، في المنهل قبل أن يرتحل، والمغرب والعشاء، في آخر وقت المغرب، قبل أن يغيب الشّفق يصلّيهما، فإذا غاب الشّفقُ صلّى العشاء. ولم يذكر في المغرب والعشاء مثل ما ذكر في الظهر والعصر، عند الرّحيل من المنهل... وعلى ذلك الأمر عندنا، في الجمع بين الصّلاتين لمن جدّ به السّير».

---

(١) المدوّنة (١/١١٦، ١١٧) ما جاء في جمع المسافر بين الصّلاتين، من كتاب الصّلاة الثّاني.

وفي العتبيّة(١): «وسئل مالك عن القوم في السّفر، يُرتحل بهم بعد الزّوال، أترى أن يجمعوا الصّلاتين الظّهر والعصر؟ قال: لا أرى ذلك لهم، وكره أن يجمعوا تلك السّاعة. قال ابن القاسم: قد قال قبل ذلك لا بأس به إذا عجل السّيرُ به، وهو رأيي، وذكره عن النّبيّ عليه السّلام. قال ابن القاسم: وأحبُّ ما فيه إليّ، وذلك الّذي سمعت من مالك، أن يجمع المسافر في آخر وقت الظّهر وأوّل وقت العصر، وإن جمع بعد الزّوال أجزأ ذلك عنه؛ لأنّ النّبيّ ﷺ قد فعله».

وفي النّوادر(٢): «ومن المجموعة، قال أشهب: أحبُّ إليّ أن لا يجمع بين الظّهر والعصر في سفر ولا حضر، إلاّ بعرفة أوّلَ الزّوال، وهي السنّةُ، ومع ذلك فإنّ للمسافر في جمعها ما ليس للمقيم، وإن لم يجدّ به السّيرُ، وله في جدّ السّيْر من الرّخصة أكثرُ ممّا له إذا لم يجدّ، وللمقيم أيضاً في ذلك رخصة، وإن كان الفضلُ في غير ذلك، والرّخصةُ له؛ لأنّه يصلّي في أحد الوقتين الّذي وقّت جبريل عليه السّلام. فإذا فاء الفيء قامةً كان للظّهر آخرَ وقتٍ، وهو العصر أوّلَ وقتها، وأوّلُ الوقت فيها أحبُّ إلينا. وإذا ساغ ذلك للحاضر، جاز للمسافر وإن لم يجدّ به السّيْرُ، وكذلك له في المغرب والعشاء. ويكون مغيبُ الشّفق وقتاً لهما يشتركان فيه، مع ما رُوي من جمع المسافر، ولم يَذكر جدَّ السّيْر به. وأمّا في جدّ السّير فيجمع عليه، وقد جمع النّبيّ ﷺ في آخر وقت هذه وأوّل وقت هذه، وذلك أن يقضي الظّهر والفيءُ قامةٌ، أو يبتدئها والفيءُ قامةٌ، ثمّ يقيم فيصلّي العصر بعدها، أو يقضي المغرب وقد غاب الشّفقُ، أو يبتدئُها حينئذ، ثمّ يقيم فيُصلّي بعدها العشاء، وهذا في الظّهر والعصر أجوز منه في المغرب والعشاء؛ لأنّ المغرب إنّما ذُكر لها وقتٌ واحدٌ في الحديث، قال: وجِدّ السّير بمبادرة ما يُخاف فواته، أو يُسرع إلى ما يُهِمّه.

---

(١) (١١٠/١٨، بشرح البيان) من كتاب أوّله المحرم يتّخذ الخرقة لفرجه، كتاب الجامع السّادس.

(٢) النّوادر (٢٦٣/١ ـ ٢٦٥).

قال عليّ عن مالك: لا يُستحبّ له الجمع إلاّ في جِدّ السّير، في آخر وقت الظّهر وأوّل وقت العصر، والمغربِ والعشاءِ أوّل وقت العشاء، حين يغيب الشّفقُ، إلاّ أن ينزل قبل مغيب الشّفق فليبادرْ بالمغرب. قال عنه عليّ: وإن جمعهما في أوّل الوقت، فإن صلّى العصر في أوّل وقت الظّهر، والعشاءَ أوّلَ وقت المغرب، أعاد الآخرةَ ما كان في الوقت، وإن لم يكن عجّلها أوّل الوقت فلا يعيدهما.

وقال ابن كنانة: إذا لم يجمع بينهما، وصلّى العصر في أوّل وقت الظّهر، والعشاءَ في أوّل وقت المغرب، أعادها في الوقت.

ومن العتبيّة[1]، ابن القاسم عن مالك قال: كان ابنُ عمر يروح بعد الزّوال، فيسير أميالاً قبل أن يُصلّي الظّهر، وذلك أحبُ إليّ أن يؤخِّر ذلك، وإنّي لأكره جمع الصّلاتين في السّفر، وذلك في الشّتاء أخفُّ، ومن جمع ففي وسط ذلك بين الصّلاتين.

قال ابن حبيب: ويجوز أيضاً للمسافر الجمعُ لغير جدّ السّير إلاّ لقطع السّفر، وإن لم يخف شيئاً، ولم يبادره، وقاله ابنُ الماجشون وأصبغ، وروينا أنّ النّبيّ ﷺ جمع في سفره من غير أن يُعجِله شيءٌ، أو يطلبَ عدوًا، وفعله ابن عمر، وأنس بن مالك، وكثيرٌ من التّابعين، في غير جِدّ السّير، لا لشيء خافوه، ولا لأمر بادروه، إلاّ لقطع السّفر. وروى مالك، أنّ النّبيّ ﷺ كان إذا أراد أن يسير يومَه جمع بين الظّهر والعصر، وإذا أراد أن يسير ليلته جمع بين المغرب والعشاء.

ومن المجموعة، قال ابن القاسم: ومن جمع بين العشاءين في الحضر، من غير مرض أعاد الثّانية أبداً، يريد إن صلاّها قبل مغيب الشّفق.

قال ابن كنانة: ومن جدّ به السّيرُ في سفر فجمع، ثمّ بدا له فأقام بمكانه، أو أتاه خَبَرٌ ترك له جِدَّ السّفر، فلا إعادةَ عليه. قال ابن القاسم:

---

(١) ن: العتبيّة (٢٥٧/١، بشرح البيان) من كتاب أوّله شكّ في طوافه، كتاب الصّلاة الأوّل.

ولا يجمع بين الصّلاتين في الحرب، ولم أسمع بهذا، ولو فعله لم أر به بأساً».

وفي الرسالة له: «وإذا جَدّ السّيْرُ بالمسافر، فله أن يجمع بين الصّلاتين، في آخر وقت الظّهر وأوّل وقت العصر، وكذلك المغرب والعشاء، وإذا ارتحل في أوّل وقت الصّلاة الأولى جمع حينئذٍ».

ومن كتاب الجامع منها: «وجَمْعُ المسافرِ في جِدّ السّيْر رخصةٌ».

ومن مختصر العلاّمة خليل: (وَرُخّصَ لَه جمعُ الظّهرين ببرّ، وإن قَصُر ولم يجدَّ بلا كُرْه، وفيها شرطُ الجِدّ لإدراك أمر بمَنهل زالت به، ونوى النّزول بعد الغروب، وقبل الاصفرار أخّر العصر، وبعده خُيِّر فيها. وإن زالت راكباً أخّرهما، إن نوى الاصفرار، أو قبله، وإلاّ ففي وقتيهما).

الشّرح والبيان:

هذه أهمّ النّصوص المتعلّقة بالفرع الأوّل، ولعلّ أوّل ما يلاحظ منها، على طولها بالمقارنة مع ما سبقها، مخالفةُ جمهور أصحاب مالك لما اشترطه من جدّ السّير في السّفر، وهي الجزئيّة الّتي سأجعلها بداية الكلام في تفاصيل هذه المسألة.

معنى الجدّ في السير:

قال في لسان العرب: هو على جِدّ أَمر، أَي: عَجَلَةِ أَمر، والجِدُّ الاجتهادُ في الأُمور، وفي الحديث: كان رسول الله ﷺ إذا جَدَّ في السَّير جَمع بين الصَّلاتينِ، أَي: اهتمّ به وأَسرع فيه، وجَدَّ به الأَمرُ اشتد(١).

فيؤخذ منه، أنّ معنى الجِدّ في السّير هو العجلةُ والسّرعةُ والشدّةُ والاجتهادُ فيه.

---

(١) ن: ابن منظور، لسان العرب (مادّة: جدد). والحديث سيأتي تخريجه في مطلب الأدلّة.

وهذا المدلول لا يختلف مع ما ورد في النّصوص الفقهيّة السّابقة، ففي المدوّنة قال مالك، وهو يتكلّم عن اشتراط جدّ السّير: (إذا خاف فوات أمره)، ولا يكون ذلك إلاّ بالسّرعة والاستعجال فيه.

وقريب منه ما قاله أشهب في النّوادر: (وجِدّ السّير بمبادرة ما يُخاف فواتُه، أو يُسرع إلى ما يُهِمّه).

وأوسع من ذلك ما أوضحه أصبغ بقوله: (من غير أن يُعجِله شيءٌ، أو يطلبَ عدوًّا، ولا لشيء خافه، ولا لأمر بادره).

عدم اعتبار الجدّ في السّير:

وهذا الّذي اشترطه مالكٌ رحمه الله خالفه فيه جمهورُ أصحابُه؛ أشهبُ، وابنُ حبيب، وأصبغُ، كما نقله عنهم الشّيخ ابن أبي زيد في النّوادر. وما ذهبوا إليه هو المشهور في المذهب، قال ابن رشد في المقدّمات[1]: «فيجمع بين الظّهر والعصر، في أوّل وقت الظّهر المسافرُ يرتحل من المنهل بالسنّة الثّابتة عن النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام، وقياساً على الجمع بعرفة، هذا هو المشهور في المذهب. وقد قيل: إنّه لا يجمع إلاّ أن يجدّ به السّيرُ، وقد قيل: إنّه لا يجمع وإن جدّ به السّيرُ، وهذان القولان في رسم المحرم من سماع ابن القاسم، من كتاب الجامع».

وقال أيضاً[2]: «قوله في الّذي يرتحل بعد الزّوال من المنهل، إنّه لا يجمع تلك السّاعة وكرهه، يريد وإن جدّ به السّير، بدليل قوله: (وقد قال: لا بأس به إذا عجل به السّير). والمشهور المعلوم أنّ ذلك جائز، وإن لم يجِدّ به السّير، فهي ثلاثة أقوال. وأمّا جمع المسافر في آخر وقت الظّهر وأوّل وقت العصر، فذلك جائز إن جدّ به السّير، وقيل: إنّ ذلك جائز له وإن لم يجِدّ به السّير».

---

(١) المقدّمات الممهّدات (١٣٦/١، ١٣٧). ون: الخرشي، شرح مختصر خليل (١١٩/٥).

(٢) البيان (١١٠/١٨).

ففي المسألة ثلاثة أقوال؛ المشهور المعلوم، وهو الجمع لمجرّد قطع السّفر، والثّاني الجمع إن جدّ به السّير، والثّالثُ كراهة الجمع وإن جدّ به السّيرُ. ومقتضى القولين الأخيرين: أنّه إن جمع من لم يجدّ به السّير، فإنّه يعيد الثّانية في الوقت. والأوّل هو الّذي اعتمده العلاّمة خليل، فقال: (ورخّصَ له جمع الظّهرين ببرّ، وإن قصُر، ولم يجِدَّ بلا كره، وفيها شرط الجدّ)، أي: في السّير، لا لمجرّد قطع المسافة، بل لإدراك أمر مهم؛ من مال، أو رفقة، أو مبادرة ما يخاف فواته[١].

صفة الجمع بين الصّلاتين المشتركتين:

قال ابن رشد[٢]: اتّفق مالك وجميعُ أصحابه على إباحة الجمع بين الصّلاتين المشتركتين في الوقت، لعذر السّفر والمرض والمطر في الجملة، على الاختلاف بينهم في ذلك على التّفصيل. واختلفوا أيضاً في صفة الجمع وكثيرٍ من أحكامه، بحسب اختلاف الأعذار المبيحة لها. وتحصيل القول في ذلك، يفتقر إلى معرفة حقيقة وقتهما، وكيفية اشتراكهما فيه.

الوقت المشترك بين الظّهر والعصر، والمغرب والعشاء:

قبل أن أتكلّم عن الوقت المشترك بين الصّلاتين، أشير إلى أنّه وقع اختلاف يسير في المذهب في لحوق المغرب والعشاء، في الجمع لعلّة السّفر بالظّهر والعصر؛ لسكوت الإمام عنهما في المدوّنة، فاختلف المالكيّة فيهما، هل يلحقان بالظّهر والعصر أم لا؟ وأشار في المختصر إليه بقوله: وهل العشاءان كذلك تأويلان؟ قال ابن القاسم في المدوّنة: ولم يذكر في المغرب والعشاء الرّحلة من المنهل، قال سحنون: هما كالظّهر والعصر في ذلك، قال ابن هارون في شرحه على المدوّنة: وهو تفسير على الخلاف، وهو بعيد انتهى. قال ابن الحاجب: ويجمع بالسّفر بين الظّهر والعصر، والمغرب والعشاء، ولا كراهة على المشهور. وفيها (المدوّنة) ولم يذكر

---

(١) ن: الخرشي، م س.
(٢) المقدّمات الممهّدات (١/١٣٥).

المغرب والعشاء، في الجمع عند الرّحيل كالظّهر والعصر، وقال سحنون: الحكمُ مساوٍ، فقيل: تفسير، وقيل: خلاف. قال في التّوضيح: قال ابن بشير: حمل بعض المتأخّرين كلام سحنون على التّفسير، وحمله الباجي على الخلاف، والأوّل أصحّ للحديث؛ يعني: حديث الموطّإ أنّ رسول الله ﷺ كان يجمع بين الظّهر والعصر والمغرب والعشاء، في سفره إلى تبوك انتهى. وحاصله أنّ الّذي رجّحه ابن بشير وابن هارون وغيرهما، أنّ العشاءين كالظّهرين في الجمع بينهما(١).

فإذا تقرّر كونهما متساويتين، فلنشرع في بيان وقت كلّ صلاة، مع بيان وقت الاشتراك.

فأوّلُ وقت الظّهر زوالُ الشّمس عن كبد السّماء، وآخرُ وقتها المختار المستحبّ أن يكون ظلُّ كلّ شيء مثله، بعد ظلّ الزّوال. وأوّلُ وقت العصر المختار المستحبّ هو آخرُ وقت الظّهر، وآخرُ وقتها المختار المستحبّ أن يكون ظلّ كلّ شيء مثليه، بعد ظلّ الزّوال.

ويدخل العصرُ على الظّهر في وقتها المختار المستحبّ، فيشاركُها فيه للعذر، قيل: من أوّل الزّوال، وقيل: بعدُ بمقدار ما تُصَلّى فيه صلاةُ الظّهر. ويدخل أيضاً الظّهرُ على العصر في وقتها المختار المستحبّ، فيشاركَها فيه للعذر إلى آخره، وهو تمام القامتين. وكذلك القول في المغرب، والعشاء، فأوّلُ وقت المغرب غروبُ الشّمس، وآخرُ وقته المستحبّ مغيبُ الشّفق، على مذهب مَن رأى أنّ له وقتين، وهو بعينه وقتُ العشاء المختار المستحبّ، وآخرُ وقته ثلثُ اللّيل أو نصفُه. وتدخل العشاءُ على المغرب في وقته المختار المستحبّ، فتشاركُه فيه للعذر، قيل: للعذر من أوّل المغرب، وقيل: بل هو بعدَ مقدار ما يُصلّي فيه صلاة المغرب. ويدخل أيضاً المغربُ على العشاء في وقته المختار المستحبّ، فيشاركُه فيه للعذر إلى آخره، وهو ثلثُ اللّيل أو نصفُه الأوّل(٢).

---

(١) مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل (٢/١٥٤)، والحديث سيأتي في مطلب الأدلّة.
(٢) ن: ابن رشد، المقدّمات (١/١٣٥، ١٣٦).

بعد هذا التّفصيل في بيان وقت كلّ صلاة على حدة، وبيان الوقت الّذي تشتركان فيه، نأتي الآن إلى بيان أحوال الجمع بين الصّلاتين، حسب حالات النّزول والرّكوب.

قال الخرشي(١): «اعلم أنّ المسافر، تارة تزول عليه الشّمسُ وهو نازل أو راكب، وفي كلٍّ إمّا أن ينوي النّزول بعد الغروب، أو قبل الاصفرار، أو بينهما. فإن زالت عليه الشّمسُ وهو نازل، ونوى الرّحيل والنّزول بعد الغروب، فيجمع العصر قبل ارتحاله مع الظهر؛ لأنّه وقت ضروري للعصر، فيُغتفر إيقاعُها فيه لمشقّة النّزول. وإن نوى النّزول قبل الاصفرار فلا يجمع، بل يصلّي الظّهر قبل ارتحاله، ويؤخّر العصر وجوباً لنزوله فيوقعها في مختارها. وإن نوى النّزول بعد دخول الاصفرار وقبل الغروب، فإنّه يصلّي الظّهر ويُخيَّر في العصر، إن شاء جمعها مع الظّهر، وشهّره ابنُ بشير، وإن شاء أخّرها لنزوله، واختاره اللّخمي، قال: وهو أخفُّ من تقديمها عند الزّوال؛ لأنّ ذلك يخصُّها، ولا يتعلّق على المصلّي حينئذ ذنب؛ لأنّ ذلك للضرورة».

وفي الشّرح الكبير للدّردير(٢) ممزوجاً بأصله: «وإن زالت الشّمسُ وهو بالمنهل، ونوى عند الرحيل النّزولَ بعد الغروب، فيجمعهما جمع تقديم؛ بأن يصلّي الظّهر في أوّل وقتها الاختياري، ويقدّم العصرَ فيصلّيها معها قبل رحيله؛ لأنّه وقت ضروريّ لها، اغتُفِر إيقاعها فيه لمشقّة النّزول. وإن نوى النّزول قبل الاصفرار، صلّى الظّهر أوّلَ وقتها، وأخّر العصر وجوباً فيما يظهر، ليوقعها في وقتها الاختياري، فإن قدّمها مع الظّهر أجزأت. وإن نوى النّزول بعده؛ أي: بعد دخول الاصفرار وقبل الغروب، خُيِّر فيها؛ أي: العصر، إن شاء جمع فقدّمها، وإن شاء أخّرها إليه، وهو الأَوْلى؛ لأنّه ضروريُّها الأصليُّ... وإن زالت عليه الشّمسُ

---

(١) شرح مختصر خليل (١١٨/٥).

(٢) ن (٣٦٨/١). وفيه (المنهل): هو مكان نزول المسافر، وإن لم يكن به ماء، وإن كان في الأصل المورد ترده الإبل اهـ.

راكباً؛ أي: سائراً أخّرهما؛ بأن يجمع جمع تأخير إن نوى بنزوله الاصفرار، أو نوى النّزول قبله؛ أي: الاصفرار، فهاتان صورتان. وأشار للثّالثة بقوله: وإلاّ بأن نوى النّزول بعد الغروب، ففي وقتيهما المختار جمعاً صوريًا، الظّهرَ آخر القامة الأولى، والعصرَ أوّلَ الثّانية، وهذا حكم من يضبط نزوله».

فهذه ثلاثة أحوال، فيما إذا زالت عليه الشّمس بالمنهل، وتتلخّص الحالة الأولى: أنّه إن نوى النزول عند الغروب قدّم العصر مع الظّهر، فصلاّهما عند الزّوال. أمّا الحالة الثّانية: فهي لو نزل قبل الاصفرار، فإنّه يصلّي الظّهر في أوّل وقتها، ويؤخّر العصر ليوقعها في وقتها الاختياري، لكنّه لو قدّمها مع الظّهر أجزأت عنه. والحالة الثّالثة: هي أن ينزل بين الاصفرار والغروب، فهو في العصر بالخيار، إن شاء قدّمها مع الظّهر، وإن شاء أخّرها إلى وقتها الضّروريّ.

وثلاثة أحوال أيضاً، فيما إذا زالت عليه الشّمسُ راكباً، والحالة الأولى منها، أنّه إن نوى النّزول بالاصفرار، أخّر الظّهر إلى وقت العصر فصلاّها معها، وكذلك إن نوى النّزول قبل الاصفرار، وهي الحالة الثّانية. أمّا الحالة الثّالثة، وهي أن ينوي النّزول بعد المغرب، ففي هذه الحالة يجمع جمعاً صوريًا، الظّهر في آخر القامة الأولى، والعصر في أوّل القامة الثّانية، وهو ما عبّر عنه مالك بقوله: (ومن جمع ففي وسط ذلك، بين الصّلاتين).

وحكم المغرب والعشاء على هذا التّفصيل، من تقديم وتأخير وتخيير، فيُنَزِّل الفجرَ منزلة الغروب، والثّلثَ الأوّلَ منزلة ما قبل الاصفرار، وما بعده للفجر بمنزلة الاصفرار. فإذا غربت عليه الشّمسُ وهو نازل، ونوى الرّحيل والنّزول بعد الفجر، جمع العشاء مع المغرب قبل الارتحال، وإن نوى الرّحيل والنّزول في الثّلث الأوّل، أخّر العشاء وجوباً إلى نزوله، وإن نوى الرّحيل والنّزول بينهما خُيِّر في العشاء، إن شاء قدّمها مع المغرب، وإن شاء أخّرها إلى نزوله. أمّا من غربت عليه الشّمس وهو راكب، فلا خلاف أنّ

حكمه فيهما كالظّهرين، فيؤخّرهما إن نوى الثّلثين الأخيرين أو قبلهما، وإن نوى بعد الفجر، ففي وقتيهما جمعاً صوريًا[١].

* * * *

المطلب الثّاني:
في بيان الأدلّة

استدلّ مالك رحمه الله على اشتراط جدّ السّير، بما رواه في الموطّإ (٣٢٧) عن نافع أنّ عبدالله بن عمر قال: كان رسول الله ﷺ إذا عَجِل به السّيرُ، يجمع بين المغرب والعشاء. ورواه مسلم (٧٠٣) من طريقه عن يحيى بن يحيى.

ورواه البخاري في الصّحيح (١١٠٦) عن سالم عن أبيه قال: كان رسول الله ﷺ يجمع بين المغرب والعشاء إذا جدّ به السّيرُ. ورواه مسلم في نفس الموضع بلفظ رأيت، بدل كان.

ورواه بسند آخر بلفظ: كان ابن عمر إذا جدّ به السّيرُ جمع بين المغرب والعشاء، بعد أن يغيب الشّفقُ، ويقول: إنّ رسول الله ﷺ كان إذا جدّ به السّير جمع بين المغرب والعشاء.

ووافق مالكاً، على اشتراط الجدّ في السّير اللّيثُ والأوزاعيُّ، ورُوي عن الثّوريّ نحوُه[٢].

قال ابن عبدالبرّ[٣]: «ليس في حديث ابن عمر هذا، ما يدلّ على أنّ المسافر، لا يجوز له الجمعُ بين الصّلاتين إلاّ أن يجدّ به السّيرُ، بدليل حديث معاذ؛ لأنّ فيه أنّ رسول الله ﷺ جمع بين الصّلاتين في سفره إلى تبوك، نازلاً غير سائر».

---

(١) ن: الخرشي، شرح مختصر خليل (١٢٦/٥).
(٢) ن: ابن عبدالبرّ، الاستذكار (١٨/٦).
(٣) م س (١٥/٦).

ونحا ابنُ قيّم الجوزيّة، في كتابه زاد المعاد قريباً إلى ما نحا إليه الإمام مالك، من كراهة الجمع دون جدّ السّير، فقال(١): «ولم يكن من هديه ﷺ الجمعُ راكباً في سفره، كما يفعله كثيرٌ من النّاس، ولا الجمعُ حالَ نزوله أيضاً، وإنّما كان يجمع إذا جدّ به السّير، وإذا سار عقيب الصّلاة، كما ذكرنا في قصّة تبوك، وأمّا جمعُه وهو نازل غير مسافر، فلم يُنقل ذلك عنه إلاّ بعرفة؛ لأجل اتّصال الوقوف، كما قال الشّافعي رحمه الله وشيخُنا».

واستُدل للمشهور بما رواه مالك في الموطّإ (٣٢٥) عن الأعرج مرسَلا(٢): أنّ رسول الله ﷺ كان يجمع بين الظّهر والعصر، في سفره إلى تبوك. وهذا عامّ، كما قاله ابن عبدالبرّ.

وبما رواه مالك أيضاً (٣٢٦) عن أبي الزّبير عن عامر بن واثلة، أنّ معاذ بن جبل أخبره أنّهم خرجوا مع رسول الله ﷺ عامَ تبوك، فكان رسول الله ﷺ يجمع بين الظّهر والعصر والمغرب والعشاء، قال: فأخّر الصّلاة يوماً ثمّ خرج، فصلّى الظّهر والعصر جميعاً، ثمّ دخل ثمّ خرج فصلّى المغرب والعشاء جميعاً.

ورواه أبو داود (١٢٠٨) عن معاذ: أنّ رسول الله ﷺ كان في غزوة تبوك، إذا زاغت الشّمسُ قبل أن يرتحل جمع بين الظّهر والعصر، وإن يرتحل قبل أن تزيغ الشمس، أخّر الظّهر حتّى ينزل للعصر، وفي المغرب مثلُ ذلك، إن غابت الشّمس قبل أن يرتحل جمع بين المغرب والعشاء، وإن يرتحل قبل أن تغيب الشّمس، أخّر المغرب حتّى ينزل للعشاء، ثمّ جمع بينهما.

ورواه (١٢٢٠) من حديث قتيبة بن سعيد بنفس لفظ التّرمذيّ (٥٥٣):

---

(١) (٤٨١/١)، مؤسّسة الرّسالة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعبدالقادر الأرناؤوط.

(٢) هو في رواية يحيى، بشرح الزّرقاني عن أبي هريرة موصول، أمّا ابن عبدالبرّ فقد رجّح الإرسال من رواية جميع رواة الموطّإ بما فيهم يحيى. ن: التّمهيد (٣٣٧/٢، ٣٣٨)، والاستذكار (١٠/٦).

إذا ارتحل قبل زيغ الشّمس، أخّر الظهر إلى أن يجمعها إلى العصر فيصلّيهما جميعاً، وإذا ارتحل بعد زيغ الشّمس عجّل العصر إلى الظّهر، وصلّى الظّهر والعصر جميعاً ثمّ سار. وكان إذا ارتحل قبل المغرب أخّر المغرب حتّى يصلّيها مع العشاء، وإذا ارتحل بعد المغرب، عجّل العشاء فصلاّها مع المغرب، وقال: لم يرو هذا الحديث إلاّ قتيبة وحده.

وقال التّرمذيّ، تحت حديث (٥٥٤): وحديث معاذ حديث حسن غريب تفرّد به قتيبة، لا نعرف أحداً رواه عن الليث غيرُه، وحديث اللّيث عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الطّفيل عن معاذ حديث غريب، والمعروف عند أهل العلم حديث معاذ، من حديث أبي الزّبير عن أبي الطّفيل عن معاذ أنّ النّبيّ ﷺ جمع في غزوة تبوك بين الظّهر والعصر، وبين المغرب والعشاء، رواه قرّة بن خالد وسفيان الثّوري ومالك، وغير واحد عن أبي الزّبير المكيّ.

وقال تحت حديث (٥٥٥): وحديث اللّيث عن يزيد بن أبي حبيب حديث حسن صحيح[١].

ولمّا كانت أحاديثُ الباب محتملةً للجمع الصّوريّ، وجمع التّأخير أو التّقديم، وكان الأصلُ هو أداء الصّلاة في وقتها، مع الإجماع على القصر، شُرِع الجمع بين الصّلاتين توسعة، خاصّة إذا جدّ به السّير.

والتّفصيلُ الّذي ذكره المالكيّةُ، روعي فيه الجمعُ بين أصل إدراك الوقت، والرّخصة الشّرعيّة في السّفر، بناء على الأحاديث الواردة فيه.

ونختم هذا الفرع بما قاله أبو الفرج المالكيّ بقوله[٢]: وأصل هذا الباب الجمعُ بين الظّهر والعصر بعرفة، وبين المغرب والعشاء بالمزدلفة؛

---

(١) ينظر الكلام في الحديث: ابن القيّم، زاد المعاد، والألباني، الإرواء (٥٧٨). وأرى أنّ أجوبة الشّيخين لم تفيا بالرّدّ على ما اعترض به الحاكم، وأنّ المتابعات الّتي ذكرت له، لا تنهض للاحتجاج بها عليه.

(٢) ن: الاستذكار (١٧/٦).

لأنّ رسول الله ﷺ سافر فقصّر وجمع بينهما كذلك، والجمع أيسر خطباً من القصر، فوجب الجمعُ بينهما في الوقت الّذي جمع بينهما فيه رسولُ الله ﷺ».

❑ الفرع الثّاني: الجمعُ لعلّة المرض:

وفيه مطلبان كالّذي سبقه؛ الأوّلُ: في بيان مذهب المالكيّة، والثّاني: في ذكر الأدلّة.

****

المطلب الأوّل:
تحرير مذهب المالكيّة في الجمع لعلّة المرض:

جاء في المدوّنة[١]: «قال: وقال مالك، في المريض الّذي يخاف أن يُغلب على عقله: إنّه يُصلّي الظّهر والعصر إذا زالت الشّمسُ، ولا يُصلّيهما قبل ذلك، ويُصلّي المغرب والعشاء إذا غابت الشّمسُ، ويُصلّي العشاء مع المغرب، ورأى مالكٌ له في ذلك سَعَة، إذا كان يخاف أن يُغلب على عقله. قال: وقال مالك، في المريض إذا كان أرفق به أن يجمع بين الصّلوات، جمع بين الظّهر والعصر في وسط وقت الظّهر، إلاّ أن يخاف أن يُغلب على عقله، فيجمع قبل ذلك بعد الزّوال، ويجمع بين المغرب والعشاء عند غيبوبة الشّفق، إلاّ أن يخاف أن يُغلب على عقله، فيجمع قبل ذلك عندما تغيب الشّمسُ، وإنّما ذلك لصاحب البطن، أو ما أشبهَه من المرض، أو صاحبِ العلّة الشّديدة الّتي تَضُرّ به أن يُصلّي في وقت كلّ صلاة، ويكون هذا أرفق به، أن يجمعهما لشدّة ذلك عليه».

وفي العتبيّة[٢]: «وسئل ابن القاسم عن المحموم الّذي به الحمّى

---

(١) المدوّنة الكبرى (١١٦/١) ما جاء في جمع المريض بين الصّلاتين، من كتاب الصّلاة الثّاني.

(٢) (١٤٦/٢، ١٤٧، بشرح البيان) من سماع موسى بن معاوية عن ابن القاسم، ضمن كتاب الصّلاة الخامس.

والنّافضُ، يأخذه ذلك غبًّا، فيدخل عليه الحين الّذي قد عرف أنّها تأخذه فيه، فيريد أن يصلّي صلاة ذلك الحين، قبل أن تأخذه الحمّى أو النّافض، فتشغله عن الصّلاة. قال ابن القاسم: لا يُقَدِّم الصّلاة قبل وقتها، فإن دخل الوقت وزالت الشّمسُ، فلا بأس أن يجمع الظّهر والعصر، وهو قول مالك. قال: وإن دخل وقتُ الصّلاة والحمّى عليه، فأراد أن يؤخّرها حتّى تنقلع عنه؟ قال: إن طمع أن تنقلع عنه وهو في الوقت أخّرها، وإلاّ صلاّها ولم يؤخّرها، وصلاّها كيف استطاع».

ومن العتبيّة[1]، من سماع ابن القاسم: ومن أصابه وعكٌ بعد زوال الشّمس، فليجمعْ بين الظّهر والعصر، فإن أفاق من اللّيل صلّى المغرب والعشاء ما بينه وبين طلوع الفجر.

وقال الشّيخ أبو محمّد[2]: «قال ابن حبيب: وللمريض أن يجمع بين الصّلاتين، إن لم يخف أن يُغلب على عقله، إذا كان ذلك أرفق به، لشدّة النّهوض والوضوء لكلّ صلاة، فليجمعْ في آخر وقت هذه وأوّل وقت هذه، ومقداره إذا سلّم من المغرب أيضاً غاب الشّفقُ، كذلك المسافرُ. فأمّا إن خاف المريضُ أن يُغلب على عقله بإغماء وشبهه، فليجمعْ بينهما أوّل الوقت، في صلاتَي اللّيل وصلاتَي النّهار. قال مالك، في المختصر: وإذا خاف المريضُ أن يُغلب على عقله، وشقّ عليه الوضوءُ، فلا بأسَ أن يجمع بين الصّلاتين، يؤخّر الظّهرَ إلى العصر، والمغربَ إلى العشاء. قال سحنون: لا يجمع الّذي يخاف أن يُغلب على عقله، إلاّ في آخر وقت الظّهر وأوّل وقت العصر.

ومن المجموعة، قال ابن القاسم وابن نافع عن مالك، في المريض إذا اشتدّ مرضُه: لا بأسَ أن يجمع بين الصّلاتين... ومن المجموعة، قال ابن القاسم، في المريض تحضرُه صلاة المغرب وهو يعرَق، فيَكره القيام

---

(١) ن: العتبيّة (١/٣٤٧، بشرح البيان) من كتاب أوّله صلّى نهاراً ثلاث ركعات، كتاب الصّلاة الثّاني.

(٢) النّوادر والزّيادات (١/٢٦١ ـ ٢٦٣).

لمكان العرق: فلا بأسَ أن يؤخِّر المغرب؛ ليجمع بين الصّلاتين. ومن المجموعة، قال عليّ عن مالك، في مريض جمع بين الظّهر والعصر في وقت الظّهر، من غير ضرورة جهلاً قال: يعيد العصر في الوقت، وقاله ابن كنانة، ولا يعيدها بعد الوقت».

وفيها[1]: «قال عليّ عن مالك: في من أراد أن يركب البحر في وقت الظّهر، فأراد أن يجمع بين الصّلاتين في البَرّ، لما يعلم من مَيَدٍ يأخذه يمنعه القيام، فليجمع بينهما في البرّ قائماً، خيرٌ من أن يصلّي العصر في وقتها قاعداً».

وله في الرّسالة: «وللمريض أن يجمع، إذا خاف أن يُغلب على عقله عند الزّوال وعند الغروب. وإن كان الجمع أرفق به؛ لبطن به ونحوه، جمع وسط وقت الظّهر، وعند غيبوبة الشّفق».

وقال في المختصر، في سياق الكلام عن أحكام الجمع: «وكالمبطون... وقدّم خائفُ الإِغماء والنّافضِ والمَيْدِ».

الشّرح والبيان:

وأوّل ما يستوقفنا من هذه النّصوص، أنّ أكثرها يميّز بين حالتين من أحوال المرض الّتي تنتاب المصلّي، أحدها المريض الّذي يخاف أن يُغلب على عقله، أو ما عبّر عنه في العتبيّة بالوعك الشّديد، أو الحمّى الشّديدة أو النّافضُ. والثّانية دون الأولى، مثل المبطون أو الّذي يشُقّ عليه النّهوض للوضوء والصّلاة. قال الباجي: وأمّا المريضُ فإنّه على ضربين؛ أحدُهما: أن يخاف أن يُغلب على عقله، إن أخّر العصر إلى وقتها المختار، أو يخاف مانعاً من فعلها، أو حُمّى في وقتها. والثّاني: أن يأمن ذلك، ولكنه يشُقّ عليه تجديدُ الطّهارة والقيامُ مرّتين، ويخاف من ذلك زيادةَ ألم. فأمّا الأوّل، فقد روى ابنُ القاسم عن مالك في المدوّنة، فيمن خاف أن يُغلب على

---

(١) النوادر (١/٢٦٥).

عقله، أنّ له أن يجمع بين الظّهر والعصر عند زوال الشّمس، والمغرب والعشاء إذا غربت، ونحوُه في العتبيّة، فيمن خاف نافضاً عرف وقتَه. وقال سُحنون: لا يجمع الّذي يخاف أن يُغلب على عقله، ولا يُصلّي العصر إلاّ في آخر وقت الظّهر وأوّل وقت العصر.

وأمّا من يشُقّ عليه تجديدُ الوضوء والتّحرك للصّلاة، وقتاً بعد وقت، فقد روى ابنُ القاسم عن مالك، أنّه يجمع بين الظّهر والعصر، في آخر وقت الظّهر وأول وقت العصر(١).

وهذا التّفصيل الّذي ذكره الباجي، هو المشهورُ من قول مالك، وإليه إشارةُ الشّيخ في المختصر بقوله: (وقدَّم خائفُ الإغماءِ والنّافضِ والميْدِ)، فقيل: يُقدّم الصّلاتين، في وقت أولاهما استحباباً، كما قاله ابن يونس، وقيل: جوازاً كما قاله ابن عبدالسّلام(٢). ويقابله القولُ بالمنع مطلقاً لابن نافع. أمّا سُحنون فذهب إلى الجمع الصّوريّ فيهما: أي: يصلّي الأولى في آخر وقتها، والثّانية في أوّل وقتها، وعكسَه ابنُ شعبان فقال: يصلّي النّهاريتين في أوّل الأولى، واللّيليتين في أوّل الثّانية، واستغربه ابن زرقون لسعة وقت الظهر وضيق وقت المغرب(٣).

أمّا من انتظر وقت زوال العلّة، إن طمع وقوع ذلك، فقيل: يؤخّر الصّلاة إلى الوقت المستحبّ لكلّ صلاة؛ القامةُ للظّهر، والقامتان للعصر، ومغيبُ الشّفق للمغرب، وانتصافُ اللّيل للعشاء. وقيل: إنّه يؤخّر الظّهرين إلى القامتين، والعشاءين إلى منتصف اللّيل، وهذا الثّاني هو الّذي استظهره ابن رشد(٤).

أمّا ما ورد في العتبيّة، من أنّه إذا أفاق من اللّيل صلّى المغرب والعشاء جميعاً، فيما بينه وبين طلوع الفجر، فهو محمول على المريض

(١) المنتقى شرح الموطإ (٣٣٩/١) بتصرّف. ون: ابن رشد، البيان (٣٤٦/١).
(٢) الخرشي، شرح مختصر خليل (١٢٨/٥).
(٣) ن: ابن ناجي، شرح الرّسالة (٢٢٤/١).
(٤) ن: ابن رشد، البيان (١٤٦/٢).

الّذي معه عقلُه وخشي مغيب الشّمس ولم يصلّ الظّهر والعصر، أو طلوع الفجر ولم يصلّ المغرب والعشاء، فإنّه يصلّي كيفما أمكنه، ولا يترك الصّلاة حتّى يخرج وقتها[١].

****

المطلب الثّاني:
في بيان الأدلّة

ليس في هذه المسألة دليل خاصٌّ ينتظمها، وإنّما هي داخلة تحت عموم الأدلّة القاضية برفع الحرج والمشقّة. كما أنّها ملحَقة بمسألة الجمع لعلّة السّفر والمطر، بجامع المشقّة والمؤنة.

ولهذا ذيّل سحنون رحمه الله مسائل هذا الفرع، في المدوّنة بالأدلّة الآتية:

- حديث ابن عباس: أنّ رسول الله ﷺ جمع بين الظّهر والعصر والمغرب والعشاء، في غير سفر ولا خوف[٢].

- القياس على جمعِ رسول الله ﷺ بين الصّلاتين المشتركتين في السفر.

قال سحنون رحمه الله: «فالمريض أولى بالجمع؛ لشدّة ذلك عليه، ولخفّته على المسافر، وإنّما الجمع رخصة لتعب السّفر ومؤنته، إذا جدّ به السّير، فالمريض أتعب من المسافر، وأشدّ مؤنة لشدّة الوضوء عليه في البرد، ولما يُخاف عليه منه، لما يصيبه من بطن منخرق، أو علّة يشتدّ عليه بها التحرّك والتحويل، ولقلّة من يكون له عوناً على ذلك، فهو أولى بالرّخصة وهي به أشبه منها».

---

(١) ن: م س (١/٣٤٦، ٣٤٧).

(٢) رواه مسلم، وسيأتي الكلام عليه في فرع الجمع في الحضر.

- أنّ هذا احتياط للصّلاة؛ لأنّ تأخيرها ربّما أدّى إلى تضييعها قاله الباجي.

- أمرُه ﷺ لسهلة بنت سهيل، وحمنة بنت جحش بتأخير الظّهر وتعجيل العصر والجمع بينهما، ذكره الحافظ أحمد بن الصدّيق الغماريّ، في تخريجه لأحاديث الرسالة، ولم يذكر مخرجه اكتفاءً بشهرته.

وحديث حمنة أخرجه أبو داود (٢٤٨) والتّرمذيّ (١١٨) وفيه: «**وإن قويت على أن تؤخّري الظّهر وتعجلي العصر فتغتسلين، وتجمعين بين الصّلاتين الظهر والعصر، وتؤخّرين المغرب وتعجلين العشاء، ثمّ تغتسلين، وتجمعين بين الصلاتين فافعلي**».

وقال التّرمذيّ: حديث حسن صحيح، وقال: سألت محمّداً، يعني: البخاريّ عن هذا الحديث، فقال: هو حديث حسن صحيح، وهكذا قال أحمد. وقال ابن العربيّ والنّوويّ: حديث صحيح، وقوّاه ابن القيّم في تهذيب السّنن[1].

أمّا حديث سهلة بنت سهيل فأخرجه أبو داود (٢٩٥) وفيه: «فأمرها أن تغتسل عند كلّ صلاة، فلمّا جهدها ذلك، أمرها أن تجمع بين الظّهر والعصر بغسل، والمغرب والعشاء بغسل، وتغتسل للصّبح».

قال الألباني: وإسناده ضعيف من أجل عنعنة ابن إسحاق، فإنّه مدلّس، وأصله صحيح[2].

ونختم هذا المطلب بمسألة، وهي المريض الّذي تُجرى له عمليّة جراحيّة، لا بدّ له فيها من التّخدير، هل يُلحق بالمغمى عليه الّذي لا يقضي الصّلاة، أو يَجمع بين الصّلاتين؟

الأشبه أنّه يجمع بين الصّلاتين؛ إلحاقاً له بالمريض الّذي يخشى ذهاب

---

(١) ن: الألباني، تخريج أبي داود (٢/٦٧/٢٩٣).
(٢) ن: م س (١/١٢٧/٥١).

عقله. أمّا المغمى عليه فقد حدث له الإغماء قسراً، مثل الحائض الّتي لا تقضي الصّلاة؛ لأنّ الله كتبه عليها، أمّا قضاؤها الصّومَ، فمستثنى للسنّة فلا يقاس عليه. ويمكن تعليله بأنّه لا يتكرّر، فناسب أن يقضى، ولو ألحقنا الحيض بالصّلاة ما صامت امرأة شهرها قطّ. كما أنّها في الغالب تصوم أكثرَه، فناسب أن تقضي ما لم تصمه، إمّا إكمالاً للعبادة الّتي دخلت فيها، أو جبراً لما تركته منها، والله أعلم.

❑ الفرع الثّالث: الجمع لعلّة المطر:

المطلب الأوّل:
في تحرير مذهب المالكيّة

جاء في المدوّنة[١]: «قال: وقال مالك: يُجمع بين المغرب والعشاء، في الحضر وإن لم يكن مطر، إذا كان طينٌ وظلمةٌ، ويُجمع أيضاً بينهما إذا كان المطرُ. وإذا أرادوا أن يجمعوا بينهما في الحضر، إذا كان مطر أو طين أو ظلمة، يؤخّرون المغرب شيئاً، ثمّ يُصلّونها ثمّ يصلّون العشاء الآخرة قبل مغيب الشّفق، قال: وينصرف النّاس وعليهم إسفار قليل. قال: وإنّما أريد بذلك الرّفق بالنّاس، ولولا ذلك لم يُجمع بهم. قلت لابن القاسم: فهل يُجمع في الطّين والمطر، في الحضر بين الظّهر والعصر، كما يُجمع بين المغرب والعشاء، في قول مالك؟ قال: قال مالك: لا يُجمع بين الظّهر والعصر في الحضر، ولا نرى ذلك مثل المغرب والعشاء. قال: وقال مالك، فيمن صلّى في بيته المغرب في ليلة المطر، فجاء المسجد فوجد القوم قد صلّوا العشاء الآخرة، فأراد أن يُصلّي العشاء، قال: لا أرى أن يُصلّي العشاء، وإنّما جمع النّاس للرّفق بهم، وهذا لم يصلّ معهم، فأرى أن يؤخّر العشاء حتّى يغيب الشّفق، ثمّ يُصلّي بعد مغيب الشّفق. قلت: فإن

---

(١) المدوّنة الكبرى (١/١١٥) ما جاء في جمع الصّلاتين ليلة المطر، من كتاب الصّلاة الثاني.

وجدهم قد صلّوا المغرب، ولم يصلّوا العشاء الآخرة، فأراد أن يصلّي معهم العشاء، وقد كان صلّى المغرب في بيته لنفسه؟ قال: لا أرى بأساً أن يصلّي معهم».

ومن العتبيّة[١]: «وسئل عن الجمع بين المغرب والعشاء كيف هو، يكون المطر دائماً لا ينقطع، وليس لتعجيلها أمر يتعجّلان فيه منفعة؛ لأنّ المطر كما هو. قال: أرى أن تُجمعا، وما زال النّاس يجمعون، فأرى أن تُعَجَّل العشاءُ قليلاً عن وقتها، وتؤخّر المغرب إلى العشاء. قيل له: فإنّهم إذا فرغوا من المغرب، قام المؤذّنون يؤذّنون واحداً بعد واحدٍ، كأنّهم يريدون أن يبطئوا بالعشاء قليلاً، قال: ذلك أحسن، ولا أرى به بأساً، وذلك رفقٌ بالنّاس في جمع الصّلاتين. فقيل له: إنّه ربّما تجلّت السّماءُ، وانقطع المطرُ، إلاّ أنّه يكون الطّينُ والوحلُ فيجمعون، فكأنّه لم ير به بأساً، قال: ما زال النّاسُ يجمعون».

ومن العتبيّة أيضاً[٢]: «وسئل مالك عن الجمع بين المغرب والعشاء، إذا جُمعتا في المطر، أيّة ساعة يُجمعان؟ قال: يؤخّر المغرب قليلاً، فقيل: أيوتِر مَن جمع قبل أن يغيب الشّفق؟ قال: لا، أفلا يستطيع أن يوتِر في بيته»!

ومن النّوادر[٣]: ومن المجموعة، قال عليّ عن مالك: وسنّة الجمع ليلةَ المطر إن تمادى للمغرب، قال عنه ابن حبيب: في أوّل الوقت، قالا: ثمّ يؤخّر شيئاً، ثمّ تقام الصّلاةُ. قال عنه عليّ: ثمّ يؤذّن للعشاء في داخل المسجد في مَقْدَمه، ثمّ يقيم فيصلّيها، وينصرفون قبل مغيب الشّفق.

وقال ابن حبيب: يؤذّن للعشاء في صحن المسجد أذاناً ليس بالعالي، ومن شاء تنفّل حينئذٍ. قال عنه ابن نافع: ولا يتنفّل بينهما، وقال ابن عبدالحكم: يجمع بينهما عند مغيب الشّمس، ولا يؤخّر المغرب.

---

(١) (٣٠٥/١، بشرح البيان) من كتاب أوّله: أخذ يشرب خمراً، كتاب الصّلاة الأوّل.

(٢) (٢٥٩/١، بشرح البيان) من كتاب أوّله شكّ في طوافه، كتاب الصّلاة الأوّل.

(٣) ن: (٢٦٥/١ ـ ٢٦٧) بتصرّف.

وذكر أنّه قول ابن وهب، وأنّه اختَلف فيه قولُ مالك. وروى البرقيُّ عن أشهب مثل قول ابن وهب.

قال ابن حبيب، ومثلُه في المختصر: ومن أتى وقد صلّى المغرب فوجدهم في العشاء، فلا يدخل معهم، وليؤخِّرْ حتّى يغيب الشّفقُ، فإن دخل معهم أساء، ولا يعيد، قاله أصبغ وابن عبدالحكم. وقال ابن القاسم في المدوّنة يصلّيها معهم، ولا يصلّيها بعدهم. قال في المختصر: فإن وجدهم قد فرغوا منها جمعاً، أخّر حتّى يغيب الشّفقُ، إلاّ أن يكون ذلك في مسجد مكّة والمدينة؛ لما يُرجَى فيهما من الفضل. يريد فيُعذرُ أن يصلّي فيه قبل مغيب الشّفق؛ لفضله، كما عُذر ليدرك فضل الجماعة بالجمع.

ومن العتبيّة، من سماع ابن القاسم، في المطر الدّائم لا يرجون كشفه، فلهم الجمعُ فيه، وقال مثله ابنُ القاسم في المجموعة.

قال مالك: وإذا ذهب المطرُ، وبقيت الظّلمةُ والطّينُ، قال عنه ابنُ نافع، في المجموعة: وبقي اللّثقُ والطّينُ، فلهم أن يجمعوا، إلاّ أن يكونوا لا ينصرفون حتّى يقنتوا، فأحبُّ إليّ أن لا يجمعوا، وإن جمعوا فهم من ذلك في سعة؛ يريد إذ لا بدّ أن ينصرف بعضُهم.

قال ابن حبيب: ويجوز الجمع في الوحل والظّلمة، وإن لم يكن مطرٌ مُضِرٌّ، ويُجمع أيضاً إن كان مطرٌ وإن لم يكن ظلمةٌ، أو كان مطرٌ مُضِرٌّ، وإن لم يكن وحلٌ ولا ظلمةٌ، وإنّما أريد بالنّاس الرّفقُ في ذلك. وقال مالك، في سماع أشهب في العتبيّة: ويجمعون وإن كان فيهم قريبُ الدّار، إذا خرج منها دخل المسجد من ساعته. قال يحيى بن عمر وغيرُه: ويجمع معهم المعتكفُ في المسجد.

قيل لمالك: أيُجمع في مساجد المدينة ليلةَ المطر؟ قال: لا أدري، فأمّا مسجدُنا هذا فيُجمع فيه. قال: ولا بأسَ بغير المدينة أن يُجمع في غير الجامع من مساجد العشائر، وليس ذلك كالمدينة.

وروى أصبغ، عن ابن القاسم، في القوم يُصلّون المغرب، فهم يتنفّلون لها، إذا وقع المطرُ يجمعون؟

قال: لا ينبغي أن يعجّلوا العشاء إذا فرغوا من المغرب قبل المطر.

قال أبو محمّد: وأعرف فيها قولاً آخرَ، لا أذكر قائله».

وله في الرسالة: «ورُخّص في الجمع، بين المغرب والعشاء ليلةَ المطر، وكذلك في طين وظلمة، يؤذّن للمغرب أوّل الوقت خارج المسجد، ثمّ يؤخّر قليلاً في قول مالك، ثمّ يقيم في داخل المسجد ويصلّيها، ثمّ يؤذّن للعشاء في داخل المسجد، ويقيم ثمّ يصلّيها، ثمّ ينصرفون وعليهم إسفار قبل مغيب الشّفق».

وفي كتاب الجامع منها: «والجمعُ ليلةَ المطر تخفيفٌ، وقد فعله الخلفاء الرّاشدون».

ومن المختصر: (وفي جمع العشاءين فقط بكلّ مسجد لمطر، أو طين مع ظلمة، لا لطين أو ظلمة).

الشّرح والبيان:

هذه نصوصُ أهل المذهب في الجمع لعلّة المطر، وهي بيّنة واضحة، في أنّ الجمع رخصة وتخفيف ورفقٌ بالنّاس، فضلاً عن كونه من فعل الخلفاء.

وفي هذا النّوع من الجمع، يقول القاضي أبو بكر بن العربي رحمه الله: «لا يطمئنّ إلى الجمع، ولا يفعله إلاّ جماعةٌ مطمئنّة النّفوس بالسنّة، كما أنّه لا يَكَع عنه إلاّ أهلُ الجفاء والبداوة»[1].

ويكفي في هذا الفرع قول العلاّمة خليل رحمه الله، فإنّ فيه تلخيصَ ما سبق من الأقوال الّتي سبقت، فقوله: (العشاءين فقط) إخراج للظّهرين، وقوله: (بكلّ مسجد) تعميم لجميع المساجد، بما فيها مساجد العشائر، ولا يقتصر الجمعُ بالمسجد النّبويّ أو المكيّ، وإن كان فيهما من الرّخصة أكثر

---

(١) الموّاق، التّاج والإكليل على مختصر خليل (١٥٦/٢).

ممّا في غيرهما؛ لما فيهما من الثّواب العظيم. وفي قوله: (لمطر، أو طين مع ظلمة، لا لطين أو ظلمة) تعليق الحكم بالعلّة المعتمدة في المذهب، وهي إمّا المطر، أو الطّينُ مع الظّلمة، ولا يكفي أحدُهما.

قال الخرشيّ(١) شارحاً كلام خليل السّابقَ: «يعني: أنّه يُرخّص في الحضر برُجحان جمعُ العشاءين فقط؛ بأن يُقدِّم الثّانية عند الأولى بكلّ مسجد، وفي كلّ بلد كانت، المدينة أو غيرها؛ لأجل المطر الغزير، وهو الّذي يحمل النّاسَ على تغطية الرّأس، أو الطّينِ الّذي يمنع المشي بالمِداس(٢)، مع ظلمة الشّهر لا الغيم، ومثلُ المطر الثّلجُ والبردُ. ولا يجوز الجمعُ المذكورُ لأجل طين فقط، ولا لأجل ظلمة، ولو مع ريح شديد. وقوله: (فقط) يعني: أنّ الجمع للمطر، وما معه مخصوص بالمغرب والعشاء، ولا يُجمع بين الظّهر والعصر؛ لعدم المشقّة فيهما غالباً، بخلاف العشاءين؛ لأنّهم لو مُنِعوا من الجمع لأدّى إلى أحد أمرين: إمّا حصول المشقّة إن صبروا لدخول الشّفق، أو فوات فضيلة الجماعة، إن ذهبوا إلى منازلهم من غير صلاة.

تنبيه: المطرُ المتوقَّعُ بمنزلة الواقع، كما ذكره الشّيخ زرّوق، ونقله عنه الشّاذليّ. فإن قلت: المطرُ إنّما يبيح الجمع، إذا كثُر والمتوقَّع لا يتأتّى فيه ذلك. قلت: يمكن علمُ ذلك بالقرينة، ثمّ إنّه إذا جمع في هذه الحالة، ولم يحصُل فينبغي أن يعيد في الوقت».

والخلاصة أنّ الظّلمة وحدها لا يُجمع لها اتّفاقاً، والطّينُ وحده فيه خلافٌ، والمشهور عدمُ الجمع، وأمّا الظلمةُ مع شدّة الريح، فلا يُجمع لها عند مالك، خلافاً لعمر بن عبدالعزيز كما ذكره الخرشيّ.

وقد يبدو هذا مخالفاً لما في العتبيّة، وهو قوله: فقيل له إنّه ربّما تجلّت السّماءُ، وانقطع المطرُ، إلاّ أنّه يكون الطّينُ والوحلُ فيجمعون، فكأنّه لم ير به بأساً اهـ. واستظهر منه ابنُ رشد جواز الجمع من أجل الطّين

---

(١) شرح مختصر خليل (٥/١٣٣) بتصرّف يسير.
(٢) المداس ما ينتعله الإنسان. ن: الفيّوميّ، المصباح المنير، مادّة: (دوس).

فقط، وإن لم يكن ظلمة ولا مطر[١]، لكنّه محمول قطعاً على الظّلمة؛ لأنّه نص على عدم جوز الجمع في النّهار، إضافةً إلى أنّه مخالف لما في المدوّنة والواضحة، كما قاله ابن رشد. ويؤيده أيضاً أنّ عدم الجمع في النّهار معلّل، عند اللّخميّ بأنّ النّاس ينصرفون إلى أشغالهم، بخلاف اللّيل فكان مشيهم لصلاتهم[٢].

بقي أمر آخَر، وهو متى يكون الجمعُ، هل في أوّل المغرب أو في وسط الوقت، أي: يؤخّرون المغرب قليلاً عن أول وقتها؟ هذا ممّا وقع فيه الخلاف بين أهل المذهب، وإن كان المشهورُ من قول مالك المعمولُ به هو الثّاني، كما في النّقول السابقة.

قال ابن رشد[٣] رحمه الله: «قوله: (إنّ المغرب تؤخّر قليلاً في الجمع بينهما) هو معنى ما في المدوّنة، وفي رسم أخذ يشرب خمراً بعد هذا، وهو المشهورُ في المذهب المعلومُ من قول مالك أن ينصرف النّاس وعليهم إسفارٌ، قبل مغيب الشّفق وإظلام اللّيل. وقد روي عن مالك أنّه يجمع بينهما عند الغروب، وهو قول محمّد بن عبدالحكم، وروي ذلك عن ابن وهب وأشهب. وهذا القول يأتي على قياس القول بأنّ المغرب ليس لها في الاختيار إلاّ وقتٌ واحدٌ، فلمّا لم يجز على هذا القول تأخيرُ المغرب بعد الغروب إلاّ لعذر أيضاً، ولا تعجيلُ العشاء قبل الشّفق إلاّ لعذر، واستوى الطّرفان، ورأى التّعجيلَ أولى؛ لما للنّاس من الرّفق في الانصراف والضّوءُ متمكّنٌ بعدُ. وأمّا القول الأوّل فإنّه يأتي على مراعاة قول من يرى أنّ المغرب وقتُها في الاختيار إلى مغيب الشّفق، وهو ظاهر قول مالك في موطّئه، فرأى أن يكون الجمع في وسط وقت المغرب المختار، ليدرك من فضيلة وقت المغرب بعضَها، وتكون العشاءُ قد عُجّلت عن وقتها المختار للرّفق بالنّاس؛ كي ينصرفوا وعليهم إسفار قبل تمكّن الظّلام».

---

(١) ن: ابن رشد، البيان (٣٠٦/١).

(٢) ن: المواّق، التّاج والإكليل على مختصر خليل (١٥٦/٢).

(٣) البيان (٢٥٩/١).

المطلب الثّاني:
في بيان الأدلّة، مع الإشارة إلى مذاهب الفقهاء:

استدلّ المالكيّة على جواز الجمع لعذر المطر بالسنّة، وعمل الخلفاء الرّاشدين، والعمل المنتشر في المدنية.

أمّا السنّةُ، فما نسبه سُحنون رحمه الله إلى النّبيّ ﷺ أنّه جمعهما جميعاً، أي: المغرب والعشاء. وهو وإن كان معلّق السند، فقد رواه الأثرم في سننه عن أبي سلمة بن عبدالرّحمٰن قال: إنّ من السنّة إذا كان يومٌ مطيرٌ أن يُجمع بين المغرب والعشاء(١). قال الألباني في إرواء الغليل(٢): «لم أقف على سنده لأنظر فيه، ولا على من تكلّم عليه، وأبو سلمة بن عبدالرّحمٰن تابعيّ، وقول التابعيّ من السنّة كذا في حكم الموقوف لا المرفوع، بخلاف قول الصّحابي ذلك، فإنّه في حكم المرفوع».

وفيه حديث آخر مرفوع، من رواية أولاد سعد القُرَظ عن آبائهم عن أجدادهم عن سعد القرظ، أنّ النّبيّ ﷺ كان يجمع بين المغرب والعشاء في المطر، خرّجه الطّبرانيّ، وإسناده ضعيف، قال يحيى في أولاد سعد القرظ: كلّهم ليسوا بشيء(٣).

وأمّا عن الخلفاء، فما رواه سُحنون في المدوّنة عن ابن وهب عن عمرو بن الحارث أنّ سعيد بن هلال حدّثه، أنّ ابن قُسَيْط حدّثه: أنّ جمع الصّلاتين بالمدينة، في ليلة المطر المغربَ والعشاءَ سنّةٌ، وأن قد صلاّها أبو بكر وعمر وعثمان على ذلك، وجَمْعُهما أنّ العشاء تقرّب إلى المغرب، حين تُصلّى المغرب، وكذلك أيضاً يُصلّون بالمدينة.

---

(١) ن: الغماريّ، مسالك الدّلالة في شرح متن الرّسالة (ص٦٩).

(٢) (٤١/٣). قال: وقد أسنده الضّياء في المنتقى من مسموعاته بمرو عن ابن عمر مرفوعاً، ولكنّ سنده واه جدًا، آفته الأنصاريّ، وهو محمّد بن هارون بن شعيب.

(٣) ن: ابن رجب الحنبلي، فتح الباري شرح صحيح البخاريّ (٤٢/٤).

وفي معناه ما رواه مالك في الموطّإ **(٣٢٩)** عن نافع عن ابن عمر، كان إذا جمع الأمراءُ بين المغرب والعشاء في المطر جمع معهم.

كما أنّه أمر مشهور بالمدينة معمول به فيها، كما ذُكر في العتبيّة. ورُوي العملُ به عن جمع من السّلف، منهم عبدالله بن عمر، وأبان بن عثمان، وعروة بن الزّبير، وأبو سلمة بن عبدالرّحمٰن، وسعيد بن المسيّب، وأبو بكر بن عبدالرّحمٰن، والقاسم بن محمّد، وعمر بن عبدالعزيز، أنّهم كانوا يجمعون بين الصّلاتين ليلة المطر[(١)].

ورواه ابن وهب[(٢)] عن سالم، وعروة بن الزّبير، ويحيى بن سعيد، وربيعة، وأبي الأسود.

وتابع مالكاً على القول به أحمد، وأجازه الشّافعيّ في الصّلاتين المشتركتين، إذا كان المطرُ الوابلُ الدّائمُ، وبه قال أبو ثور، والطّبريّ، ومنع منه مطلقاً أبو حنيفة، واللّيث بن سعد، وأكثر أصحاب داود[(٣)].

وإلى هنا تنتهي أحكام الجمع، وقد سقناها على جهة الاختصار، مع تركي الكلامَ على كثير من الفروع المرتبطة بها، لإمكان الرّجوع إليها في مظانّها من كتب الفقه.

وإتماماً لمسائل هذا الباب وتعميماً للفائدة، رأيت من المفيد أن أختمها بمسألة الجمع في الحضر، من غير خوف ولا عذر ولا مطر، لعموم الحاجة إليها، ووقوع الحرج فيها، من طرف أئمّة المساجد الموافقين لنا في الفروع، وكثير من المتعلّمين المنحازين إلى فقه الأئمّة.

---

(١) ن: ابن عبدالبرّ، الاستذكار (٣١/٦).

(٢) ن: سحنون، المدوّنة الكبرى (١١٥/١).

(٣) ن: ابن عبدالبرّ م س (٣٢/٦). ابن حزم، المحلى (١٦٥/١/٢ ـ ١٧٥)، تحقيق: أحمد شاكر.

خاتمةُ الجمع: إعلامُ أهل الحَضَر بما في الجمع من غير عذر في الحضر من الخطر(١):

وأستهلّ الكلام في هذه المسألة بتقرير قضيّة، ما زال كثيرٌ من المشايخ، وجماعة من المشتغلين بالعلم لا يسلّمونها، فضلاً عن كثير من أتباعهم، بل كثيراً ما يُرمى منتحلُها بمخالفة السنّة، وهي أنّه قد وردت أحاديثُ لم يَعمل بها العلماءُ، وتركوها لترك السّلف لها(٢). ومن بين هذه الأحاديث حديثُ ابن عبّاس في الجمع بين الصّلاتين، فإنّ حملَه على الجمع الحقيقيّ، تقديماً أو تأخيراً، لم يُروَ القولُ به عن أحد من الأئمّة، إلاّ عن ابن سيرين، مع قوله بأنّه لا يُتّخذ ذلك عادةً، وعن أشهب صاحب مالك رحمهم الله أجمعين.

وقول هذين الإمامين(٣) لا يجوز أن يتّخَذ حجّةً للاقتداء، وذلك لأنّنا لا نعرف أحداً من السّلف، في طبقتهما(٤) تابعهما عليه، فهو كالإجماع على هجر القول الصّادر عنهما، وقد تكرّر التّرك له مرّتين، مرّة في عهد ابن سيرين، وأخرى في زمن أشهب رحمهما الله.

وقد تناول العلماءُ هذه المسألة في دواوينهم في الفقه والحديث،

---

(١) عارضت بهذا العنوان عنوانَ الحافظ أحمد بن الصدّيق الغماريّ؛ إزالة الخَطَر عمّن جمع بين الصّلاتين في الحضر، وبين الحضر والحضر جناس تامّ.

(٢) جمع أحد المعاصرين كتاباً في الأحاديث الّتي لم يُعمل بها، وجلّ مادّته من كلام التّرمذيّ في آخر سننه، وما ذكره ابنُ رجب الحنبلي في شرح العلل. لكنّه للأسف أخطأ قصد التّرمذيّ وابن رجب رحمهما الله، فإنّ قصدهما تعليل تلك الأحاديث، مع صحّة أسانيدها؛ لشذوذها عن الأحكام المجانسة لها، فذهب صاحب الكتاب ينتصر لتلك الأحاديث، مبيّناً سلامتها عن المعارض. وأسأل الله أن يوفّقني لكتابة جواب عن تلك الأحاديث، أبيّن فيه صحّة مذاهب السّلف في تركها.

(٣) أضاف إليهما الحافظ ابن حجر رحمه الله ربيعة الرّأي، ولم أجده عند غيره، ولعلّه نقله عن ابن بطّال في شرحه على البخاريّ. ن: فتح الباري (٢/٢٤)، وابن بطّال، شرح البخاريّ (٣/٢١٣).

(٤) ابن سيرين من طبقة الحسن، ت: ١١٠هـ، بعد موت الحسن بمائة يوم. وأشهب من طبقة الشّافعيّ، ت: ٢٠٤هـ، بعد الشّافعيّ بأيّام قليلة. ن: الذهبيّ، السّير (٤/٦٢١).

وأوسعُ من رأيته تكلّم عليها هو العلاّمةُ ابنُ رجب الحنبلي رحمه الله، في كتابه فتح الباري شرح صحيح البخاريّ، وهو غير كتاب الفتح المشهور للعلاّمة ابن حجر العسقلانيّ رحمهما الله.

وسأحاول أن أختصر كلامه، خاصّة في حكاية مذاهب العلماء في توجيه الحديث، مع إضافة بعض الأمور الّتي أراها تخدمه.

تكلّم الحافظ ابن رجب[(١)] على هذه المسألة، من خلال شرحه لحديث البخاريّ رحمه الله قال: حدّثنا أبو النّعمان ثنا حمّاد هو ابن زيد عن عمرو بن دينار عن جابر بن زيد عن عبدالله بن عبّاس، أنّ النّبيّ ﷺ صلّى بالمدينة سبعاً وثمانياً؛ الظّهرَ والعصرَ، والمغربَ والعشاءَ. فقال أيّوب: لعلّه في ليلة مطيرة؟ قال: عسى!

روايات الحديث:

وخرّج الحديثَ مسلم (١١٥٣) من طريق حمّاد أيضاً، ولم يذكر فيه قول أيّوب.

وخرّجه أيضاً من طريق ابن عيينة عن عمرو، ولفظ حديثه (١١٥٢): صلّيت مع النّبيّ ﷺ ثمانياً جميعاً وسبعاً جميعاً. قلت: يا أبا الشّعثاء، أظنّه أخّر الظّهرَ وعجّل العصرَ، وأخّر المغربَ وعجّل العشاءَ. قال: وأنا أظنّ ذلك!

وخرّجه البخاريّ (١١٧٤) في أبواب صلاة التطوع، والنّسائي (٥٨٩) عن قتيبة عن سفيان، وأدرج تفسيره في الحديث. قال ابن عبدالبرّ: الصّحيح أنّ هذا ليس من الحديث، إنّما هو من ظنّ أبي الشّعثاء وعمرو بن دينار.

ورواه محمّد بن مسلم الطّائفيّ عن عمرو بن دينار، وزاد في حديثه: «من غير مرضٍ ولا علّة». خرّجه من طريقه الطّبرانيّ (١٢٦٣٦)، ومحمّد بن مسلم ليس بذاك الحافظ.

---

(١) ن: فتح الباري له.

وخرّجه النّسائيّ (٥٩٠) من طريق حبيب بن أبي حبيب عن عمرو بن هرم عن جابر بن زيد عن ابن عبّاس، أنّه صلّى بالبصرة الأُولى والعصرَ ليس بينهما شيءٌ، والمغرب والعشاء ليس بينهما شيء، فعل ذلك من شغلٍ. وزعم ابن عبّاس أنّه صلّى مع رسول الله ﷺ بالمدينة؛ الأولى والعصر ثمان سجدات ليس بينهما شيء.

وقد رُوي هذا الحديث عن ابن عباس من وجوه أُخَرَ بألفاظ مختلفة، رُوي عنه من رواية سعيد بن جبير عن ابن عبّاس قال: صلّى لنا رسول الله ﷺ الظّهر والعصر جميعاً بالمدينة، في غير خوفٍ ولا سفرٍ. خرّجه مسلم (١١٧٤)، وخرّجه أيضاً أبو داود (١٢١٠) وزاد: قال مالك: أرى ذلك كان في مطرٍ.

وخرّجه مسلم (١١٤٧) من طريق زهير عن أبي الزّبير بمثله، وزاد: قال ابن عبّاس: أراد أن لا يُحرج أحداً من أمّته.

وخرّجه (١١٤٨) من طريق قُرّة عن أبي الزّبير، وذكر فيه: أنّ ذلك كان في سفْرة سافرها في غزوة تبوك، وذكر فيه قول ابن عبّاس: أراد أن لا يُحرج أمّته.

وخرّجه (١١٥١) من طريق الأعمش عن حبيب بن أبي ثابت عن سعيد بن جبير عن ابن عبّاس قال: جمع رسول الله ﷺ بين الظّهر والعصر، والمغرب والعشاء بالمدينة، في غير خوف ولا مطر. قلت لابن عبّاس: لِمَ فعل ذلك؟ قال: كيلا يُحرج أمّته.

وقد اختُلف على الأعمش في إسناد هذا الحديث، وفي لفظه أيضاً، فقال كثير من أصحاب الأعمش عنه فيه: من غير خوف ولا مَطَرٍ، ومنهم من قال عنه: من غير خوف ولا ضررٍ، ومنهم من قال: ولا عذرٍ.

وذكر البزّار أنّ لفظه (المطر) تفرّد بها حبيبٌ، وغيرهُ لا يذكرها، على أنّ عبدالكريم قد قال نحو ذلك. وكذلك تكلّم فيها ابن عبدالبرّ. وروينا من طريق عبدالحميد بن مهدي البالسيّ حدّثنا المعافى بن سليمان الجزريّ ثنا محمّد بن سلمة ثنا أبو عبدالرّحيم عن زيد بن أبي أُنَيسة عن أبي الزّبير عن

سعيد بن جبير عن ابن عبّاس قال: صلّيت مع رسول الله ﷺ بالمدينة، من غير مطر ولا قرّ؛ الظّهرَ والعصرَ جمعاً. قلت له: لِمَ فعل ذلك؟ قال ابن عبّاس: أراد أن لا يُحرج أمّته.

وعن زيد عن عمرو بن دينار عن أبي الشّعثا عن ابن عبّاس مثلُه. ولكنّ عبدالحميد هذا، قال فيه الحافظ عبدالعزيز النّخشبيّ: عنده مناكير.

وأمّا رواية عبدالله بن شقيق، فمن طريق الزّبير بن الخرّيت عن عبدالله بن شقيق قال: خطبنا ابنُ عبّاس يوماً بعد العصر حتّى غربت الشّمسُ وبدت النّجومُ، وجعل النّاس يقولون: الصّلاةَ الصّلاةَ! قال: فجاءه رجلٌ من بني تميم، لا يفتر ولا ينثني الصّلاةَ الصّلاةَ! فقال ابن عبّاس: أَتُعلّمني السنّة، لا أُمَّ لك؟! ثمّ قال: رأيت رسول الله ﷺ جمع بين الظّهر والعصر، والمغرب والعشاء.

قال عبدالله بن شقيق: فحاك في صدري من ذلك شيءٌ، فأتيت أبا هريرة فسألته، فصدّق مقالته. خرّجه مسلم (١١٥٤).

وخرّجه (١١٥٥) أيضاً من رواية عمران بن حُدَيْر عن عبدالله بن شقيق قال: قال رجل لابن عبّاس: الصّلاةَ! فسكت، ثمّ قال: الصّلاة! فسكت، ثمّ قال: الصّلاة! فسكت، ثمّ قال: لا أُمَّ لك تعلّمنا الصّلاة؟! لِلَّهِ كنّا نجمع بين الصّلاتين، على عهد رسول الله ﷺ.

وأمّا رواية عكرمة، فمن طريق الحكم بن أبان عن عكرمة عن ابن عبّاس قال: صلّى رسول الله ﷺ مقيماً غير مسافر سبعاً وثمانياً، خرّجه الإمام أحمد.

وفي رواية أشعث بن سِوار، وفيه ضعف عن عكرمة عن ابن عبّاس قال: جمع رسول الله ﷺ بين الظّهر والعصر، والمغرب والعشاء بالمدينة، من غير خوف لا مطر، أراد التّخفيف عن أمّته.

وأمّا رواية عطاء بن يسار، فمن رواية عبدالرّحمن بن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن ابن عبّاس، أنّ النّبيّ ﷺ جمع بين الظّهر والعصر،

والمغرب والعشاء، من غير مرض ولا مطر. فقيل لابن عبّاس: ما أراد بذلك؟ قال: التّوسعة على أمّته. خرّجه حرب الكِرمانيّ عن يحيى الحِمّاني عن عبدالرّحمٰن به، وعبدالرّحمٰن فيه ضعف.

وأمّا رواية صالح مولى التّوأمة، فذكرها أبو داود (١٢١٤) تعليقاً، وفيها: من غير مطر. وخرّجها الإمام أحمد (٣٤٦/١) من طريق داود بن قيس عن صالح مولى التّوأمة عن ابن عبّاس قال: جمع رسول الله ﷺ بين الظّهر والعصر، والمغرب والعشاء، في غير مطر ولا سفر. قالوا: يا ابن عبّاس، ما أراد بذلك؟ قال: التّوسع على الأمّة. وصالح مختلَف في أمره وفي سماعه من ابن عبّاس أيضاً، وفي الباب أحاديث أخر، في أسانيدها مقال.

وخرّجه النّسائيّ (٣٦٩٨) من رواية يحيى بن هانئ المراديّ حدّثنا أبو حذيفة عن عبدالملك بن محمّد بن أبي بشير عن عبدالرّحمٰن بن علقمة قال: قدم وفدُ ثقيف على النّبيّ ﷺ فأَهْدَوْا له هديّة، وقعد معهم يسألهم ويسألونه، حتّى صلّى الظّهر مع العصر. قال الدّارقطنيّ: عبدالملك وأبو حذيفة مجهولان، وعبدالرّحمٰن بن علقمة لا تصحُّ صحبتُه، ولا يُعرف.

مسالك العلماء في توجيه الحديث:

وقد اختلفت أقوال العلماء في توجيه حديث ابن عبّاس، في الجمع من غير خوف ولا سفر، ولهم فيه مسالكُ متعدّدةٌ:

المسلك الأوّل: أنّه منسوخ بالإجماع على خلافه، وقد حكى التّرمذيّ، في آخر كتابه السّنن أنّه لم يقل به أحدٌ من العلماء.

المسلك الثّاني: معارضته بما يخالفه، وقد عارضه الإمام أحمد بأحاديث المواقيت، وبحديث أبي ذرٍّ في الأمراء الّذين يؤخِّرون الصّلاة عن وقتها وأمره بالصّلاة في الوقت، ولو كان الجمعُ جائزاً من غير عذر لم يَحتج إلى ذلك، فإنّ أولئك الأمراء كانوا يجمعون لغير عذرٍ، ولم يكونوا

يؤخِّرون صلاة النّهار إلى اللّيل، ولا صلاة اللّيل إلى النّهار. كما في حديث أبي قتادة: «ليس في النّوم تفريط، إنّما التّفريط على من لم يصلِّ الصّلاة حتّى يجيء وقت الصّلاة الأخرى». خرّجه الإمام مسلم (١٠٩٩)، وأبو داود (٣٧٢) وعنده: «إنّما التفريط في اليقظة؛ أن تؤخّر صلاة حتّى يدخل وقت صلاة أخرى». كما أنّه معارَض بكون الجمع بين الصّلاتين من غير عذر من الكبائر، وقد روي مرفوعاً عن ابن عبّاس ولا يصِحّ، خرّجه التّرمذيّ (١٧٣)، ولعلّه من قول ابن عباس، لكنّ العمل عند أهل العلم عليه. وقد روي مثلُه عن عمر وأبي موسى عن وكيع عن سفيان عن هشام عن رجل عن أبي العالية عن عمر بن الخطاب قال: الجمع بين الصّلاتين من غير عذر من الكبائر. وعن أبي هلال الرّاسبيّ عن حنظلة السدوسي عن أبي موسى مثلُه[١].

المسلك الثّالث: حمله على أنّ النّبيّ ﷺ أخّر الظّهر إلى آخر وقتها، فوقعت في آخر جزء من الوقت، وقدّم العصر في أوّل وقتها، فصلاّها في أوّل جزء من الوقت، فوقعت الصّلاتان مجموعتين في الصّورة، وفي المعنى كلّ صلاة وقعت في وقتها، وفَعَلَ هذا ليبيّن جواز تأخير الصّلاة إلى آخر وقتها.

وقد رُوي من حديث معاذ بن جبل، أنّ جمع النّبيّ ﷺ بين الصّلاتين بتبوك كان على هذا الوجه أيضاً، خرّجه الطّبرانيّ في الأوسط (٧٠٩٣) بإسناد فيه ضعف. وقد سبق عن عمرو بن دينار وأبي الشّعثاء، أنّهما حملا الحديث على هذا الوجه. كما خرّجه مسلم، وأشار إليه الإمام أحمدُ وغيرُه.

المسلك الرّابع: أنّ ذلك كان جمعاً بين الصّلاتين لمطر، وهذا هو الّذي حمله عليه أيّوب السّختيانيّ، كما في رواية البخاريّ، وهو الّذي حمله عليه الإمام مالك أيضاً.

---

(١) ذكرهما ابن أبي شيبة في المصنّف (٣٤٦/٢).

ومن حمل الحديث على هذا، فإنّه يلزم من قوله جوازُ الجمع، في الحضر للمطر بين الظّهر والعصر والمغرب والعشاء، وقد اختلف في ذلك والأكثرون على أنّه لا يجوز، والعجب من مالك رحمه الله كيف حمل حديث ابن عبّاس على الجمع للمطر، ولم يقل به في الظّهر والعصر[١]. والحديثُ صريحٌ في جمع الظهر والعصر، والمغرب والعشاء؟!

المسلك الخامس: أنّ الذي نقله ابن عبّاس عن النبيّ ﷺ، إنّما كان في السّفر لا في الحضر، كما في رواية قرّة عن أبي الزّبير عن سعيد بن جبير عن ابن عبّاس، أنّ ذلك كان في غزوة تبوك، وقد خرّجه مسلم كما تقدّم.

والمسلك السّادس: أنّ جمعه ذلك كان لمرض، وقد روي عن الإمام أحمد أنّه قال: هذا عندي رخصة للمريض والمرضع.

وهو مختار جماعة من الشّافعيّة، منهم القاضي حسين، والخطّابي والمتولّي، والرّوياني، والنّوويّ، وعلّله بأنّ المشقة فيه أشد من المطر[٢].

والمسلك السّابع: أنّ جمعه كان لشغل، وفي رواية حبيب بن أبي حبيب عن عمرو بن هرم عن جابر بن زيد عن ابن عبّاس، أنّه جمع من شغل، كما خرّجه النّسائيّ.

وقد نصّ أحمدُ على جواز الجمع بين الصّلاتين للشّغل، قال القاضي وغيره من أصحابنا: مراده الشّغلُ الذي يُباح معه ترك الجمعة والجماعة، وفي ذلك نظر.

المسلك الثّامن: حملُ الحديث على ظاهره، وأنّه يجوز الجمعُ بين الصّلاتين في الحضر لغير عذر بالكليّة، وحُكِي ذلك عن ابن عبّاس،

---

(١) سبق ذكر علّة عدم الجمع بينهما، ثمّ إنّ العمل في المدينة، بلا شكّ على عدم الجمع بينهما فلا عجب إذن!

(٢) ن: النّوويّ، شرح مسلم (٣/١٧).

وابن سيرين، وعن أشهب صاحب مالك. وعدّه[١] الأوزاعيّ مما يُجتنب من أقوال أهل الحجاز، فروى الحاكم عن الأصمّ أخبرنا العبّاس بن الوليد البيروتيّ ثنا أبو عبدالله بن بحر قال: سمعت الأوزاعيّ يقول: يُجتنب من قول أهل العراق شربُ المسكر، والأكلُ عند الفجر في رمضان، ولا جمعةَ إلاّ في سبعة أمصار، وتأخيرُ صلاة العصر حتّى يكون ظلُّ كلّ شيء أربعةَ أمثاله، والفرارُ يوم الزّحف. ومن قول أهل الحجاز: استماعُ الملاهي، والجمعُ بين الصلاتين من غير عذر، والمتعةُ بالنّساء، والدّرهم بالدّرهمين والدّينار بالدّينارين، وإتيانُ النّساء في أدبارهنّ.

قال الأثرم في كتاب العلل: قلت لأبي عبدالله، يعني: أحمدَ: أيَّ شيء تقول في حديث ابن عبّاس، أنّ النّبيّ ﷺ صلّى ثمانياً جميعاً، وسبعاً جميعاً، من غير خوف ولا سفر؟ فقال: ابن عبّاس كما ترى قد أثبت هذا، أو صحّحه، وغيره يقول ابن عمر، ومعاذ، وغير واحدٍ، يقولون: إنّه في السّفر. فقلت: أيفعله الإنسان؟ فقال: إنّما فعله لئلاّ يُحرج أمّته، وذكر الأثرم نحوه في كتاب مسائله لأحمد، وزاد: قال أحمد: أليس قال ابن عباس: أن لا يُحرج أمته، إن قدّم رجلٌ أو أخّر نحوُ هذا؟

وهذا الّذي زاده في كتاب المسائل، يُبيّن أنّ أحمد حمله على تأخير الصّلاة الأولى إلى آخر وقتها، وتقديم الثّانية إلى أوّل وقتها، كما حمله على ذلك أبو الشّعثاء، وعمرو بن دينار، وغيرهما كما سبق، والله أعلم[٢].

وقال ابن عبدالبرّ[٣]، في حديث ابن عبّاس: «رواه ابن عيينة، وهو أثبت النّاس في عمرو بن دينار عن عمرو بن دينار عن ابن عبّاس، وزاد: قال عمرو: قلت لأبي الشّعثاء أظنّ أخّر الظّهر وعجّل العصر، وأخّر

(١) الرّاجح عندي عودُ الضّمير على هذه المسألة، لا على الاشتراك في الوقت، فإنّ هذا لا خصوص له بأهل الحجاز.

(٢) وهذا الّذي ختم به ابن رجب كلامه، هو ما ذكره ابن عبدالبرّ في التّمهيد (٢١٦/١٢).

(٣) التّمهيد (٢١٧/١٢).

المغرب وعجّل العشاء. قال: وأنا أظنّ ذلك، فهذا على ما ذكرنا، ومن روى حديثاً كان أعلم بمخرجه».

وإلى الجمع الصّوريّ نحا ابنُ حجر، وعلّله بأنّ طرق الحديث كلّها ليس فيها تعرّض لوقت الجمع، فإمّا أن تُحمل على مطلقها، فيستلزم إخراج الصّلاة عن وقتها المحدود بغير عذر، وإمّا أن تُحمل على صفة مخصوصة، لا تستلزم الإخراج، ويُجمع بها بين مفترق الأحاديث، والجمع الصّوري أولى(١).

وهذا الّذي ذكره، من عدم تعرّض طرق الحديث لوقت الجمع، ممّا يمكن أن يُقصد به الجمعُ الصّوريّ، أبطله الإمامُ النّووي؛ (لأنّه مخالف لظاهر الحديث مخالفة لا تحتمل)، لكنّ عذر الحافظ، في ارتكاب مخالفة الظّاهر، مع وقوفه على كلام النّوويّ، أنّه مخالف لما هو أظهر منه، وهو جواز إخراج الصّلاة عن وقتها، وهذا لا شكّ أنّه متّفق على عدم مشروعيّته.

ولمّا كان هذا الرّأيُ غريباً في تصرّفات الشّرع، مع ما يفتح من الذّريعة لتاركي الصّلاة، خالفه السّلفُ كما رأينا، وهو أصل عظيم من أصول الفقه، تندرج تحته فروع كثيرة.

وكثير من المشتغلين بالعلم، يعتقد أنّه لا يجوز مخالفة الظّاهر، بل يرى وجوب المصير إليه، وهو صحيح ما لم يكن هناك ما هو أظهر منه، وهو النصّ الّذي هو فوقه مرتبةً. قال الشّيخ ابن أبي زيد القيرواني رحمه الله(٢): «وما علمتُ مِن العلماء مَن نسب مَن خالفه منهم، أنّه خالف ظاهرَ نصٍّ من الكتاب غيرَ محتملٍ لقوله، وهذا لا يجوز أن يُنسَب إلى العلماء فضلاً عن الأئمّة، وإنّما اختلف النّاسُ فيما ظاهرُه من الكتاب والسنّة يحتمل ما ذهب إليه المختلفون، فكلٌّ واحد يرى أنّ تأويله، في الاحتمال أولى وأكثرَ أدلّةً».

---

(١) ن: الفتح (٢/٢٤).

(٢) من كتاب (الذبّ عن مذهب مالك)، وهو ما يزال مخطوطاً، يسّر الله لنا تمام الفراغ من تحقيقه.

ومن تأمّل الدّليل الّذي ذكره ابن رجب، في المسلك الثّاني في الأمراء الّذين يؤخّرون الصّلاة عن وقتها، وأمره ﷺ بالصّلاة في الوقت، وقوله: «ولو كان الجمعُ جائزاً من غير عذر، لم يُحتج إلى ذلك، فإنّ أولئك الأمراء كانوا يجمعون لغير عذرٍ، ولم يكونوا يؤخّرون صلاة النّهار إلى اللّيل، ولا صلاة اللّيل إلى النّهار»، تبيّن له أنّ فعل النّبيّ ﷺ، إن حملناه على الظّاهر، فقد كان رخصة مؤقّتة، أو حادثة حال يتطرّق إليها الاحتمال. أو أنّه جمع صوريّ، على الاحتمال الثّالث، وهو المنقول عن أصحاب ابن عبّاس رضي الله عنه.

* * * *

المسألة السّادسة عشرة:
التّكبير عند سجود التّلاوة

المطلب الأوّل:
في بيان مذهب المالكيّة:

من المدوّنة[(١)]: «وقال مالك: من قرأ سجدة في الصّلاة، فإنّه يكبّر إذا سجدها، ويكبّر إذا رفع رأسه منها. قال: وإذا قرأها وهو في غير صلاة، فكان يضعّف التّكبير قبل السّجود وبعد السجود، ثمّ قال: أرى أن يكبّر. وقد اختلف قوله فيه، إذا كان في غير صلاة، قال ابن القاسم: وكلُّ ذلك واسع، وكان لا يرى السّلام بعدها».

وفي الرّسالة: «ولا يسجد السّجدة في التّلاوة إلاّ على وضوء، ويكبّر لها ولا يسلّم منها، وفي التّكبير في الرفع منها سعة، وإن كبّر فهو أحبُّ إلينا، ويسجدها من قرأها في الفريضة والنّافلة».

---

(١) (١/١١١) ما جاء في سجود القرآن، من كتاب الصّلاة الثّاني.

وفي مختصر العلاّمة خليل: «وكبّر لخفضٍ ورفعٍ ولو بغير صلاة».

الشّرح والبيان:

هذه هي كلّ النّصوص الّتي تطرّقت لمسألة التّكبير في سجود التّلاوة، وفي تقديري هي كلّ النّصوص المتوفّرة حول المسألة، والّذي يؤكّد هذا، أنّ شرّاح المذهب لم يتكلّموا عن تفصيل آخر، خارج عبارة المدوّنة والرّسالة.

وحسب عبارة المدوّنة، فإنّ مالكاً لم يختلف قولُه في التّكبير لسجود التّلاوة، عند الخفض والرّفع أثناء الصّلاة، وقد ذكر الشّرّاح الاتّفاق على ذلك. أمّا خارج الصّلاة، فقد اختلف قوله في ذلك، فمرّة ضعّف التّكبير فيهما، خفضاً ورفعاً، ومرّة رآه مثل التّكبير داخل الصّلاة، وهو الّذي رجع إليه، وقال ابن يونس: وهو أحسن، ورأى ابن القاسم التّخيير بين التّكبير وتركه[1].

فيتحصّل من مجموع ذلك ثلاثة أقوال، بالنّسبة إلى خارج الصّلاة، التّكبير فيهما، تركه فيهما، التّخيير بينهما. ويعطي ظاهر الرّسالة قولاً رابعاً، وهو التّخيير في الرّفع فقط[2]. والمشهور هو ما ذكره الشّيخ خليل، أنّه يكبّر في الخفض والرّفع فيهما، وهو الّذي رجع إليه مالك.

والّذي يظهر لي من كلام الرّسالة، أنّه يرجع إلى كلام المدوّنة ولا يخرج عنه، ويتبيّن ذلك بأن يُحمل قوله (ويكبّر لها ولا يسلّم) على حالة الصّلاة، ويُحمل قوله: (وفي التّكبير في الرفع منها سعة، وإن كبّر فهو أحبُّ إلينا) على حال القراءة، فوسّع له فيها ترك التّكبير عند الرّفع، وإن كان الأفضل عنده هو التّكبير.

---

(١) ن: الخرشي، شرح خليل (٢٦٧/٤)، أبو الحسن، كفاية الطّالب الربّانيّ (٤٥٥/١)، ابن ناجي وزرّوق، شرح الرّسالة (٢٣٨/١).

(٢) ابن ناجي، شرح الرّسالة (٢٣٨/١).

والتّكبير لسجود التّلاوة، كما قال بعضُ شرّاح المختصر سنّة، ولو لغير الفريضة، وقال أحمد الزّرقاني وعليّ الأجهوريّ هو مندوب(١).

* * * *

المطلب الثّاني:
في بيان الأدلّة

لم ينفرد المالكيّةُ بالقول باستحباب التّكبير في سجود التّلاوة، بل القائلُ بذلك هم جمهورُ الفقهاء من أئمّة المذاهب الأربعة، وعموم العلماء الّذين تُذكر مقالاتُهم في مسائل الفقه، ولا يُعرف النصُّ عن أحد من السّلف بخلاف ذلك.

قال ابن عبدالبرّ(٢): «قول مالك وجمهور الفقهاء، أنّ السّاجد سجدة التّلاوة يكبّر إذا سجد، وإذا رفع منها، واختلف قولُ مالك إذا كان في غير الصّلاة».

وقال ابن المنذر(٣): «اختلف أهلُ العلم فيمن قرأ سجدة من سجود القرآن، فقالت طائفة: يُكبّر إذا سجد، كذلك قال ابن سيرين، وأبو قلابة، والنّخعيّ، والحسن، ومسلم بن يسار، وأبو عبدالرّحمٰن السُّلَميّ. وبه قال الشّافعيّ، وأحمد، وإسحاق، وأصحاب الرّأي، وكان النّخعيّ، والحسن البصريّ، وأبو عبدالرّحمٰن السُّلَميّ، وأحمد، وإسحاق، وأصحاب الرّأي يقولون: يرفع رأسه من السّجدة ويكبّر، وقال مالك كقولهم، إذا كان القارئ في صلاة، وكان يُضعّف التّكبير قبل السّجود وبعد السّجود، إذا

---

(١) ن: أحمد الزّرقاني، شرح خليل (٢٧٣/١)، العدويّ، الحاشية على أبي الحسن (٤٥٥/١).
(٢) الاستذكار (١١٢/٨).
(٣) الأوسط (٤٣٨/٨).

كان في غير صلاة، وكان الشّافعي، وأحمد يقولان: يرفع يديه إذا أراد أن يسجد».

فأنت تلاحظ، أنّه لا خلاف بين السّلف الّذين ذكر ابنُ المنذر مقالاتهم في التّكبير داخل الصّلاة، وإنّما حكى خلافَ مالك على التّفصيل الّذي مرّ سابقاً. وقد تبيّن فيما ذكرناه آنفاً، أنّ مالكاً رحمه الله عاد إلى القول بالتّكبير، داخل الصّلاة وخارجها، فوافق قولُه رأي الجماعة.

ثمّ إنّ حديثنا عن التّكبير أثناء الصّلاة، ولم يحك ابنُ المنذر الخلاف فيه، وإذا كان الأمرُ كذلك، كان الاستدلال على صحّة هذا القول فضلةً زائدةً، كالاستدلال على صحّة أحاديث الشّيخين، بعد انعقاد الإجماع على صحّة أحاديثهما؛ لأنّه إمّا أن يلزم منه موافقةُ المجمعين، فيكون تحصيلَ حاصلٍ، وإمّا مخالفة أهل الإجماع، فيكون خلاف ما ثبت لهم من العصمة، كما تقرّر في محلّه من كتب الأصول.

وإذا لم يُعرف المخالفُ في هذه المسألة، وفي أقلّ الأحوال لم يُعرف إمامٌ من أئمّة المسلمين قال بضدّ ما قاله الجماعة، كان الانتصارُ لما لا يُعرف قائلُه، مع خلاف السّلف له، خروجاً عن السّلفيّة؛ لأنّها تعني متابعة السّلف، لا أقلّ ولا أكثر، وهذه المتابعة تتحقّق في صورتين؛ في صورة اتّفاقهم، والعلم أو الظنّ بعدم خلافهم، أو في صورة اتّفاق أكثرهم، مع خلاف القليل منهم. أمّا الانتصارُ (للدّليل) ولو لم يُعلم القائل به، فليست من متابعة السّلف، وإنّما هو مسلكُ أهل الظّاهر، وابن حزم على وجه التّحديد، حيث ينتصر لما يراه أو يظهر له، ثمّ يُتبعه بمن يظنّ أنّه وافقه من السّلف. أمّا السّلفيّةُ فهي الانتصار لقولٍ ذهب إليه بعضُ السّلف، كما فعل الإمام مالك مع سلفه من أهل المدينة، وفعله الإمام أبو حنيفة مع سلفه من أهل الكوفة، وفعله الإمام الشّافعيّ مع سلفه من أهل مكّةَ، وهي الأقطارُ الّتي كان أئمّة السّلف فيها، ولم أذكر الإمام أحمد؛ لأنّه لم يبق في زمنه أئمّة يقتدي بهم في بغداد، وإنّما أصبح تبعاً في فتواه لواحد من هؤلاء

الأئمّة الثّلاثة. بل أقول قولاً أصرح من هذا، وهو من لم يكن حنبليًا، أو شافعيًا، أو مالكيًا، أو حنفيًا فليس سلفيًا![١].

وقد يُعترض على هذه المقدّمة باعتراضين؛ أحدهما: وجود الخلاف فيها، والثّاني: استناد القائلين بها إلى دليل ضعيف، والضّعيف لا حجّة فيه.

أمّا **الاعتراضُ الأوّل**: فهو ما ذكره الشّيخ الألبانيّ في تمام المنّة، قال[٢]: «وقد روى جمعٌ من الصّحابة سجوده ﷺ للتّلاوة في كثير من الآيات، في مناسبات مختلفة، فلم يذكر أحدٌ منهم تكبيره عليه السّلام للسجود، ولذلك نميل إلى عدم مشروعية هذا التّكبير، وهو رواية عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله».

وهذا الكلام يتضمّن استدلالاً ونسبةً، أمّا الاستدلالُ فهو في مقابل ما نُقل عن السّلف، ولو كان خيراً ما سُبِقوا إليه، وهو بلغة الأهل الأصول فاسد الاعتبار؛ لأنّه في مقابل فهمهم، وما كان كذلك لم يُنظر فيه، وهو بلغة أهل الحديث منكرٌ!

أمّا الرّواية الّتي ذكرها عن أبي حنيفة، فالظنّ أنّ الشّيخ ذكرها حتّى لا يُنسب إلى التّفرّد في ذلك، لكنّه ذكرها مجرّدة عن الملابسات المحيطة بها، فما هو واقع هذه الرّواية في كتب الحنفيّة؟

قال السرخسي[٣]: «ويكبّر لسجدة التّلاوة، وإذا سجد، وإذا رفع رأسه كما في سجدة الصّلاة».

---

(١) لم أقصد الإساءة لأحد من إخواننا السّلفيّين، وإنّما قصدت الصّدع بما أراه الحقّ، في هذه المسألة الّتي وقع فيها ظلم كبير وغَمْطٌ واسع للمذاهب المتبوعة تقليداً لا تحقيقاً، «وبالتّقليد أغفل من أغفل، والله يغفر لنا ولهم».

(٢) (ص٢٦٧).

(٣) المبسوط (٢/١٠)، دار المعرفة.

وقال الكاسانيّ[١]: «وأمّا سُنَنُ السّجود، فمنها أن يكبّر عند السّجود، وعند رفع الرّأس من السّجود.

وروى الحسن عن أبي حنيفةَ أنّه لا يكبّر عند الانحطاط، وهي رواية عن أبي يوسف؛ لأنّ التّكبير للانتقال من الرّكن، ولم يوجد ذلك عند الانحطاط ووجد عند الرّفع، والصّحيح ظاهر الرّواية لما روي عن عبداللَّهِ بن مسعود أنّه قال للتّالي: إذا قرأت سجدة فكبّر واسجُد، وإذا رفعت رأسك فكبّر».

وقال الكمالُ ابنُ الهمام، بعد ذكر القول الأوّل المعتمد[٢]: «وعن أبي حنيفة لا يُكبِّر عند الانحطاط، وعنه يكبّر عنده لا في الانتهاء. وقيل: يكبّر في الابتداء بلا خلاف، وفي الانتهاء على قول محمّد نعم، وعلى قول أبي يوسف لا، والظّاهرُ الأوّل للاعتبار المذكور، ويُستحبّ أن يقوم فيسجد، روي ذلك عن عائشةَ».

وقال الزّيلعي[٣]: «(وكيفيته) أي: وكيفية السّجود (أن يسجد بشرائط الصّلاة بين تكبيرتين، بلا رفع يد وتشهّد وتسليم) أي: بلا تشهّد وتسليم، والمراد بالتّكبيرتين تكبيرةٌ عند الوضع، والأخرى عند الرفع. وروي عن أبي حنيفة وأبي يوسف أنّه لا يُكبِّر عند الانحطاط، وروي عن أبي حنيفة أنّه يكبِّر عند الابتداء دون الانتهاء، وقيل: يُكبِّر في الابتداء بلا خلاف، وفي الانتهاء خلافٌ بين أبي يوسف ومحمّد، فعلى قول أبي يوسف لا يُكبِّر، وعند محمّد يكبِّر، والأوّل هو الظّاهر؛ لأنّ التّكبير للانتقال، فيأتي به فيهما اعتباراً بسجدة الصّلاة، ويرفع صوتَه بالتّكبير».

والّذي يؤخذ من هذه النّقول، أنّ المذهب عند الحنفيّة هو ما اقتصر

---

(١) بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع (٢/٢٦).
(٢) فتح القدير (٣/١٤٤).
(٣) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (٣/٤).

عليه السّرخسيّ، وقدّم به الآخرون. وأمّا الرّوايةُ الأخرى من طريق الحسن الزّعفرانيّ فضعيفة، كما يُفهم من كلام الكاسانيّ، كما أنّها في مقابل ظاهر الرّواية.

ثمّ ظهر لي أنّ في كلام ابن الهمام، والزّيلعيّ بعده ما يجب أن يُتوقّف عنده جيّداً لتبيّن معناه، ولنعِد الرّوايات المذكورة ببطء:

- يُكبّر عند الخفض والرّفع، وهي ظاهر الرّواية أو القول المفتَى به.

- لا يُكبّر عند الانحطاط (الابتداء)، وهي من طريق الحسن الزّعفرانيّ، ورواية عن أبي يوسف.

- يُكبّر عند الانحطاط (الابتداء) لا في الانتهاء، ولم يُذكر راويها!

- يكبّر في الابتداء بلا خلاف، وفي الانتهاء على قول محمّد بن الحسن دون قول أبي يوسف.

فنستفيد من هذا، أنّ هناك روايتين عن أبي يوسف؛ إحداهما: بالتّكبير عند الابتداء وافق فيها محمّد بن الحسن، وأخرى بعدم التّكبير، وهي الموافقة للرّواية الّتي نقلها الحسن الزّعفرانيّ عن أبي حنيفة. وأنّ قوله المعتمد هو عدم التّكبير عند الانتهاء، في الوقت الّذي يقول فيه بالتّكبير عند الابتداء.

ومنه يتبيّن، أنّ الخلاف ينتهي إلى عدم الخلاف؛ لأنّه مرّة نفى التّكبير عند الابتداء، ومرّة نفاه عند الانتهاء، ولم يُذكر أبداً نفيُه في المحلّين. ويوضّح ذلك التّعليلُ الّذي ذكروه، وهو (أنّ التّكبير للانتقال من الرّكن)، فمرّة لوحظ الانتقال في الانتهاء، ومرّة لوحظ عند الانحطاط، والصّوابُ اعتبارُه بسجود الصّلاة، أي: أنّه ليس فيها انحطاط، ومع ذلك يُكَبّر فيها.

ويبدو لي أنّ هذا الخلاف مراعَى في التّكبير خارج الصّلاة، وليس

داخلها تماماً مثلما راعاه مالك؛ لأنّ التّعليل بالانتقال متحقّق فيها، والله أعلم.

أمّا **الاعتراض الثّاني**: فهو توهُّم أنّ القائلين بالتّكبير لهذا السّجود، استندوا فيه إلى ما رواه أبو داود في سننه (١٢٠٤) عن عبدالرزّاق(١) عن عبدالله بن عمر عن نافع عن عبدالله بن عمر قال: كان رسول الله ﷺ يقرأ علينا القرآن، فإذا مرّ بسجدة كبّر وسجد، فسجدنا معه. قال عبدالرزّاق: وكان الثّوريّ يعجبه هذا الحديث، قال أبو داود: يعجبه؛ لأنّه كبّر.

فوجد المعترضون مجالاً للكلام، على أساس أنّ هذا الحديث ضعيف، ومع أنّه لا يُسلَّم لهم هذا الضّعفُ، فليس بالضّرورة أن يكون مستند العلماء هو هذا الحديث، بل الظّاهرُ أنّه النّظرُ والاستنباط الفقهيّ؛ والمسألة ليست تعبّديّة محضة، حتّى يقال إنّه لا مجال للرّأي فيها.

ثمّ إنّ أقصى ما عند النّفاة، هو التّمسّك بعدم ذكر التّكبير إلاّ في طريق عبدالله العمريّ المكبّر، وهذا في الواقع عدم دليل وليس دليلاً. فإن قيل: نحن نتمسّك بالنّفي العامّ، يُجاب بأنّه قد ورد ما يرفعه، وهو العرف الشّرعيّ في السّجود أثناء الصّلاة. كما أنّ عدم ذكره في الطّرق الّتي لم يرد فيها هو لمعلوميّته، ولهذا كان سفيان يعجبه هذا الحديث كما قال عبدالرزّاق. وتعليل أبي داود له معناه، أنّه قال في الرّواية كبّر، وليس تعليلاً للتّكبير في حدّ ذاته؛ لأنّه لا يجوز أن يُعتقَد في الثّوريّ، أنّه يعجبه صدور التّكبير من النّبيّ ﷺ؛ لأنّ ما صدر عنه محلّ الإعجاب على كلّ حال، سواء كبّر أم لا، فلا بدّ من حمله على هذا المعنى. وكأنّ الثّوريّ جعل هذه الرّواية دليلاً، زيادة على ما يعطيه النّظرُ.

---

(١) ن: المصنّف (٣/٣٤٥)، ورواه البيهقيّ في السنن الصغرى (٩٠٩)، ورواه أيضاً في معرفة السنن والآثار (٣/٤٢٢) دون قول عبدالرزّاق، وقول سفيان غير موجود في المصنّف.

أمّا عن ضعف الحديث، فقد عُلّل بضعف راويه مع نكارة متنه. أمّا الضّعفُ، فقد قال ابن حجر[١]: فيه العمريّ عبدالله المكبَّر، وهو ضعيفٌ. أمّا نكارة متنه فعن الألبانيّ، قال[٢]: «وقد خالفه أخوه عبيدالله الثّقة فرواه عن نافع نحوه، ولم يذكر التكبير فيه، كما سبق في الحديث الّذي قبله، فدلّ ذلك على أنّ ذكر التّكبير فيه منكر، كما تقتضيه قواعد علمُ الحديث».

قلت: القواعد تقتضي أنْ يُحكم بالنّكارة عند التّعارض، وهنا ذكر عبدالله المكبَّر التّكبير، ولم يذكره أخوه عبيدالله، كما أنّ أخاه عبيدالله ذكر لفظة: «حتّى ما يجد أحدنا موضع جبهته»، ولم يذكرها عبدالله المكبَّر.

وقوّى الألباني قوله بالنّكارة، بأنّ عبدالله المكبَّر وافق فيه أخاه في عدم ذكر التّكبير، كما رواه حمّاد بن خالد الخيّاط عنه، رواه أحمد في المسند (١٥٧/٢)، وتابعه فضيل بن سليمان عند ابن حبّان (٦٨٨)[٣].

أمّا ابنُ القطّان الفاسي، فقد مال إلى تحسين حديثه هذا، بشرط إذا لم يكن للحديثُ عيبٌ غيرُه، وذلك للخُلف فيه، فمن النّاس من يوثّقه ويثني عليه، ومنهم من يضعّفه[٤].

والمعوَّل في الاستدلال على قول السّلف، لكنّ الحديث إذا لم نقطع بحسنه، فهو غير مدفوع عن القبول تماماً، وأقلّ أحواله أن يكون مثل المرسل الّذي وُجد عاضدٌ له من عمل السّلف، ولله العلم من قبلُ ومن بعدُ.

* * * *

---

(١) ن: التّلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرّافعي الكبير (٩٤/٢).

(٢) إرواء الغليل (٢٢٥/٢).

(٣) ن: تخريج أبي داود، قسم الضّعيف (٧٧/٢، ٧٨). لم أقف على رواية ابن حبّان.

(٤) ن: بيان الوهم والإيهام (١٩٥/٤، ١٩٦). وابن الملقّن، تحفة المحتاج (٣٨٧/١).

المسألة السّابعة عشرة: حمل العصا[1] في الخطبة:

المطلب الأوّل: في بيان المذهب

جاء في المدوّنة[2]: «قال ابن شهاب: وكان إذا قام أخذ عصاً فتوكّأ عليها، وهو قائم على المنبر، ثمّ كان أبو بكر وعمر وعثمان يفعلون ذلك.

ابن وهب وقال مالك: وذلك ممّا يُسْتحَبُّ للأئمّة أصحابِ المنابر؛ أن يخطبوا يوم الجمعة ومعهم العِصِيُّ، يتوكّأون عليها في قيامهم، وهو الّذي رأينا وسمعنا».

وفي العتبيّة[3]: «قال ابن القاسم: واستحَبَّ لكلّ من خطب، في جمعة أو عيدين أو استسقاء، أن يتوكّأ على عصى».

---

(١) ذكر الخليل العصا في (باب العين والصّاد وواي معهما)، وقال: «عصو، عصي. العصا جماعةُ الإسلام، فمن خالفهم فقد شقّ عصا المسلمين. والعصا العودُ، أنثى عصا وعَصَوان وعِصِيّ». وفي اللّسان: العَصا العودُ أنثى، وفي التّنزيل العزيز: ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا﴾ [طه: ١٨]، والجمع: أَعْصٍ وأَعْصاءٌ وعُصِيٌّ وعِصِيٌّ. والعصا مقصور مصدر قولك: عَصِيَ بالسيف يعصى، إذا ضرب به، وقالوا: عصوته بالعصا وعصيته، وعصيته بالسّيف والعصا، وعصيت بهما عليه عصا. قال الكسائي: يقال عصوته بالعصا، قال: وكرهها بعضهم، وقال: عصيت بالعصا، ثم ضربته بها فأنا أعصى. قال الأزهري: ويقال للعصا: عصاة بالهاء، يقال: أخذت عصاته، قال: ومنهم من كره هذه اللغة. قال: ولا يجوز مد العصا، ولا إدخال التّاء معها. وقال الفرّاء: أوّل لحن سُمع بالعراق هذه عصاتي بالتّاء. اهـ بتصرّف. ن: الخليل، العين (١٢٥/١)، وابن منظور، لسان العرب (مادّة: عصا).
وإنّما أطلت في هذا؛ لبيان أنّ ما ورد في العتبيّة خطأٌ، وهو بالمدّ فقط، وكذلك ما جاء في النّوادر من إثبات الهاء، خطأٌ آخر، نبّه عليه أهل اللّغة.

(٢) المدوّنة (٢٣٢/١) باب: ما جاء في الخطبة، من كتاب الصّلاة الثّاني.

(٣) العتبيّة (٢٤٤/١، بشرح البيان) باب: من أوّله شكّ في طوافه، من كتاب الصّلاة الأوّل.

ومنها[١]: «وسئل مالك عن قيام الخطيب على المنبر في الجمعة، لا يطلع على المنبر، أعلى يمينه أم على شماله؟ قال: إنّ جُلّ من عندنا ليقومون على يسار المنبر، ولقد كان عبدالله بن عبدالرّحمٰن بن القاسم بن محمّد وغيره ليقومون على يمينه، وأرى ذلك واسعاً. فقيل له: فالعصا؟ قال: ما أدركت أحداً ممّن أدركته، ولا ممّن كان عندنا إلاّ وهو لا يعيبها، وإنّ قائلاً ليقول إنّ فيها لشغلاً عن مسّ اللّحية والعبث».

وقال ابن أبي زيد[٢]: «ومن العتبيّة، قال ابن القاسم: قال مالك: وليتوكّأ على عصاً. قال ابن حبيب: وكذلك فعل النبيّ ﷺ، وكذلك ينبغي، على عصاةٍ أو قوسٍ غيرِ عود المنبر، خطب عليه، أو إلى جانبه».

وفي الرّسالة: «ويتوكّأُ الإمامُ على قوس أو عصا، ويجلس في أوّلها وفي وسطها».

وقال الشّيخ خليل في المختصر، في سياق ذكر مندوبات الخطبة: (وتوكّؤٌ على كقوس).

هذه نصوصُ أهل المذهب، في بيان حكم توكّؤ الإمام على عصاً، أو ما في معناها. وهي ظاهرةٌ في كون ذلك مندوباً كما عبّر خليل، أو مستحبًّا كما هي عبارة المدوّنة والعتبيّة. لكن في عبارة العتبيّة الثّانية، ما يدلّ على أنّ ذلك مباحٌ فقط، وسيأتي بيان ما فيه.

الشّرح والبيان:

وقبل أن أعرض لكلام الشرّاح من المالكيّة، أذكر مذاهب العلماء في المسألة.

---

(١) م س (١/٣٤٠، ٣٤١، بشرح البيان) باب من كتابه أوّله البزّ.
(٢) النّوادر والزّيادات (١/٤٧٢).

مذاهب العلماء في حكم الاتّكاء[١] على عصاً في الخطبة:

تواردت عبارات الفقهاء، من الشافعيّة والحنابلة، على استحباب استناد الإمام على عصاً أو ما يشابهها حالةَ الخطبة. وذكروا ذلك في فصل سنن الخطبة، من أحكام الجمعة، مقرّرين لحكمه ومعلّلين له، في غير تعقيب منهم ولا إنكار.

قال الإمام الشّافعيّ[٢] رحمه الله: ويعتمد الّذي يخطب على عصاً أو قوسٍ أو ما أشبههما؛ لأنّه بلغنا أنّ النّبيّ ﷺ كان يعتمد على عصاً. أخبرنا عبدالمجيد عن ابن جريج قال: قلت لعطاء: أكان رسول الله ﷺ يقوم على عصاً إذا خطب؟ قال: نعم، كان يعتمد عليها اعتماداً. وإن لم يعتمد على عصاً، أحببت أن يُسكّن جسده ويديه، إمّا بأن يضع اليمنى على اليسرى، وإمّا أن يُقرّهما في موضعيهما ساكنتين.

وقال النّوويّ[٣] رحمه الله: «يُسَنّ أن يعتمد على قوس، أو سيف، أو عصا، أو نحوها لما سبق. قال القاضي حسين والبغويّ: يُستحبّ أن يأخذه في يده اليسرى، ولم يذكر الجمهور اليد الّتي يأخذه فيها. وقال أصحابنا ويُستحبّ أن يشغل يده الأخرى؛ بأن يضعها على حرف المنبر. قالوا: فإن لم يجد سيفاً، أو عصاً ونحوه، سكّن يديه بأن يضع اليمنى على اليسرى، أو يرسلهما ولا يحرّكهما، ولا يعبث بواحدة منهما، والمقصود الخشوعُ والمنعُ من العبث».

وفي الرّوضة[٤]: «ومنها أن يعتمد على سيف، أو عصا، أو نحوهما. قال في التّهذيب[٥]: يقبضه بيده اليسرى، ولم يذكر الأكثرون بأيّتهما يقبضه.

---

(١) والتّعبير بفعل يتّكئ خيرٌ من التّعبير بفعل يحمل، ومنه قولهم يحمل لحية، ويحمل نظّارة، وهذا كلّه ناشئ عن التّرجمة الحرفيّة للعبارة الفرنسيّة.

(٢) ن: الأم (١/٢٠٠)، و(١/٢٣٨).

(٣) المجموع شرح المهذّب (٤/٤٤٧)، و(٤/٤٤٥).

(٤) النّووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين (١/٣٢)، المكتب الإسلاميّ.

(٥) كتاب التهذيب هو للإمام البغويّ.

قلت: قال القاضي حسين في تعليقه كما قال في التهذيب، والله أعلم. ويشغل يده الأخرى بحرف المنبر، فإن لم يجد شيئاً سكّن يديه وجسده؛ بأن يجعل اليمنى على اليسرى، أو يُقرّهما مرسلتين، والغرض أن يخشع ولا يعبث بهما».

وقال الشّيخ موفّق الدّين ابن قدامة الحنبليّ[١] رحمه الله: «ويُستحبّ أن يعتمد على قوس، أو سيف، أو عصا؛ لما روى الحكم بن حزْن الكلفيُّ قال: وفدت إلى رسول الله ﷺ، فأقمنا أيّاماً، شهدنا فيها الجُمعة مع رسول الله ﷺ، فقام متوكئاً على عصا أو قوس، فحمد الله، وأثنى عليه كلمات طيبات خفيفات مباركات. رواه أبو داود، ولأنّ ذلك أعون له، فإن لم يفعل، فيُستحبّ أن يسكّن أطرافه، إمّا أن يضع يمينه على شماله، أو يرسلهما ساكنتين مع جنبيه».

وقال في الإنصاف[٢]: «قوله: (ويعتمد على سيف أو قوس أو عصى) بلا نزاع»، أي: لا خلافَ، في سنيّة الاعتماد عن أحمد.

وإنّما لم أذكر كلام الحنفيّة؛ لعدم تصريح فقهائهم بالسنيّة، لكنّه لا يلزم منه القول بخلافها، من الإباحة أو الكراهة، بل صرّحوا بالاستحسان، قياساً على خطبة الكسوف.

أمّا القولُ بالكراهة المصرّحُ به، في الاعتماد على القوس أو العصا، فمصروفٌ إلى الاعتماد عليهما، في البلاد المفتوحة عنوة كمكّة، فيخطب فيها بالسّيف، لا صلحاً كالمدينة. قال الكاساني، في صلاة الكسوف[٣]: «ولكن يخطب على الأرض معتمداً على قوس أو سيف، ولو توكّأ على عصاً فحسنٌ؛ لأنّ خطبته تطول فيستعين بالاعتماد على عصا».

---

(١) المغني شرح مختصر الخِرَقي (٧٨/٢). ون: الكافي له (٣٢١/١)، وشمس الدّين ابن قدامة، الشّرح الكبير على متن المقنع (١٨٦/٢)، وابن مفلح، الفروع (٩٢/٢).
(٢) المرداويّ، الإنصاف في بيان الرّاجح من الخلاف (٢٩٧/٢).
(٣) بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع (٢٨٣/١)، ون: السّرخسيّ، المبسوط (٤٨٢/٢).

وفي الدرّ المختار[١]: «يخطب الإمام بسيف في بلدة حسنةٍ به كمكّة، وإلاّ لا كالمدينة. وفي الحاوي القدسيّ: إذا فرغ المؤذّنون، قام الإمام والسّيفُ في يساره، وهو متّكىءٌ عليه، وفي الخلاصة: ويُكره أن يتّكئ على قوس أو عصا».

وفي ردّ المحتار[٢]: «قوله وفي الخلاصة إلى آخره، استشكله في الحلية، بأنّه في رواية أبي داود أنّه ﷺ قام، أي في الخطبة متوكّئاً على عصاً أو قوسٍ اهـ، ونقل القهستانيّ عن المحيط أنّ أخذ العصا سنّةٌ كالقيام».

أمّا المالكيّة، فقد سبق الإشارة إلى أنّ كلام أئمّتهم متوارد على استحباب الاعتماد على نحو عصاً، وهو رواية ابن القاسم والمشهورُ، لكن نقل ابن القاسم عن مالك ما يخالف هذا، كما سقناه قبلُ في العتبيّة، واستظهر ابن رشد منها الحكم بالإباحة، لكنّه صحّح الرّواية الأولى، وهذه الرّواية كما قال ابن عرفة[٣] وزرّوق[٤] شاذّة.

أمّا قول خليل رحمه الله (كقوس)، فلعلّه وافق عبارة الرّسالة، واقتصر على طرفها الأوّل، لأنّه أولى من العصا والسّيف، كما قاله علّيش[٥]. ولكنّه اكتفى بالقوس، مشياً مع رواية ابن وهب، أنّ القوس مشروعة في الحضر والسّفر، بخلاف رواية ابن زياد أنّها خاصّة بالسّفر[٦]. وجعل الدّردير[٧] العصا هي الأصل، وأجزأ مكانَها قوسٌ وسيفٌ.

* * * *

---

(١) (١٦٣/٢).

(٢) علاء الدين الحصني، رد المحتار (١٢٨/٦).

(٣) ن: الحطّاب، مواهب الجليل (١٧٢/٢).

(٤) ن: زرّوق، شرح الرّسالة (٢٤٨/١).

(٥) ن: علّيش، منح الجليل على مختصر العلاّمة خليل (٢٦٤/١).

(٦) ن: ابن ناجي، شرح الرّسالة (٢٤٨/١).

(٧) ن: الشّرح الصّغير (١٨١/١، بحاشية بلغة السّالك لأقرب المسالك).

المطلب الثّاني:
استدلال ومناقشة

استدلّ القائلون باستحباب الاعتماد على عصا أو نحوها، وهم المالكيّة والشّافعيّة والحنابلة والحنفيّة بالآثار الواردة في الباب، وأشهرها حديث الحكم بن حزن الكلفيّ، وقد استدلّ به الشّافعيّ في الأمّ. وسنورد هذا الحديث أوّلاً، ثمّ نتبعه بالأحاديث والآثار.

حديث الحكم: جاء في المسند: حدّثنا عبدالله حدّثني أبي ثنا الحكم بن موسى قال عبدالله: وسمعته من الحكم حدّثنا شهاب بن خراش حدّثني شعيب بن رزيق الطّائفي قال: كنت جالساً عند رجل يقال له: الحكم بن حزن الكلفيّ، وله البغويّ من النّبيّ ﷺ، قال: فأنشأ يحدّثنا قال: ثمّ قدمت على رسول الله ﷺ سابعَ سبعة أو تاسعَ تسعة، قال: فأذِن لنا فدخلنا، فقلنا: يا رسول الله، أتيناك لتدعو لنا بخير، قال: فدعا لنا بخير، وأمر بنا فأنزلنا، وأمر لنا بشيء من تمر، والشأن إذ ذاك دون، قال: فلبثنا عند رسول الله ﷺ أيّاماً، شهدنا فيها الجمعة، فقام رسول الله ﷺ متوكّئاً على قوس أو قال: على عصا، فحمد الله وأثنى عليه؛ كلمات خفيفات طيبات مباركات، ثم قال: «**يا أيّها النّاس، إنّكم لن تفعلوا، ولن تطيقوا كلَّ ما أُمرتم به، ولكن سدّدوا وأبشروا**». رواه أحمد في المسند في موضعين منه (٤/٢١٢)، (٤/٣٠٤). وأبو داود في السنن (١/٢٨٧/١٠٩٦)، باب: الرّجلُ يخطب على قوس، وابن خزيمة في صحيحه (٢/٣٥٢/١٤٥٢)، باب: الاعتماد على القسيّ أو العصيّ على المنبر في الخطبة، والبيهقيّ في السّنن الكبرى (٣/٢٠٦/٥٥٤١).

قال الحافظ أحمد بن الصدّيق الغماريّ[١]: «والحديث رواه أحمد وأبو داود، وصحّحه ابن خزيمة، وابن السّكن، وحسّنه النّوويّ والحافظ.

---

(١) مسالك الدّلالة في تخريج أحاديث الرّسالة (ص٧٨).

وفي الباب عن ابن عبّاس، وابن الزّبير، وسعد القرظ، والبراء ابن عازب وعطاء مرسَلاً». كما حسّنه الشّيخ الألباني في تخريج سنن أبي داود (١٠٩٦).

حديث ابن عبّاس[1]: أنّ رسول الله ﷺ كان يخطبهم في السّفر متّكئاً على قوس. رواه الطبراني في الكبير، وفيه أبو شيبة وهو ضعيف.

حديث ابن الزّبير[1]: أنّ النّبيّ ﷺ كان يخطب بمِخْصَرة. رواه الطبراني في الكبير، والبزّار، وفيه ابن لهيعة وفيه كلام.

حديث سعد القُرَظ: واسمه سعد بن عائذ الأنصاريّ مؤذّن رسول الله ﷺ، أنّ النّبيّ ﷺ كان إذا خطب في الجمعة خطب على عصا. رواه الطّبرانيّ في معجمه الكبير (٥٤٤٨)، والصّغير (٢/٢٨٣)، والحاكم في المستدرك (٦٥٥٤)، والبيهقيّ في السّنن الكبرى (٥٥٤٢)، وإسناده ضعيف، قاله الهيثميّ.

حديث البراء بن عازب: وفيه: ثمّ استقبل النّاسَ بوجهه، وأُعْطي قوساً أو عصاً، فاتّكأ عليها. رواه الطّبراني في الكبير (١١٦٩)، والبيهقيّ في الكبرى (٦٠١٣)، وأخرجه أحمد مطوّلاً، وقال في التّلخيص: أخرجه الطّبراني وصحّحه ابن الموطّأ[2].

مرسل عطاء: عن ابن جريج قال: قلت لعطاء: أكان رسول الله ﷺ يقوم إذا خطب على عصا؟ قال: نعم، وكان يعتمد عليها اعتماداً. رواه الشّافعيّ في مسنده (١/٦٦)، والبيهقيّ في السّنن الكبرى (٥٥٤٣).

هذه مجمل الآثار الواردة في المسألة، والعمدة على حديث الحكم بن حزن، مع ما روي عن الخلفاء، كما نقله مالك في المدوّنة.

واعترض (السّلفيّون) على هذه السنّة، بأنّها من سنن العادة لا العبادة،

---

(١) ن: الهيثميّ، مجمع الزّوائد (٢/١٨٧).

(٢) ن: عون المعبود (٣/٣٤٩).

تبعاً لما قرّره الشّيخ الألباني، في خصوص حمل النّبيّ ﷺ للعصا. قال[١]: «واعلم أنّه ليس في الباب، في الحضّ على حمل العصا حديثٌ يصحّ، وأنّ حمل العصا من سنن العادة، لا العبادة»، فبَنَوا على هذا، وهو لازم مذهب الشّيخ، أنّ حملَه العصا في الخطبة لم يكن مقصوداً، بل هي معه في كلّ أحواله لا تفارقه، إلاّ في محل الاستغناء عنها كالنّوم، أو مكان نجس كالخلاء، كما روى أنس بن مالك قال: كان رسول الله ﷺ يدخل الخلاء، فأحمل أنا وغلام إداوة من ماء وعنزة، يستنجي بالماء. والعنزة: عصا عليه زج، رواه البخاري (١٥١).

وإذا لم يكن حمله ﷺ للعصا مقصوداً، كان القصدُ إلى ما لم يقصد إليه رسول الله ﷺ خطأً؛ لما يتضمّنه من خلط ما ليس من الدّين بالدّين، وهذا لا يُعذر أحدٌ من العلماء بالسّكوت عنه، أو التّساهل فيه. وأكثرُ الفساد الّذي دخل الشّريعة من جهة خلط العاديّ بالشّرعيّ، وعدم الانتباه إلى الصّواب فيهما، ومن أجل ذلك ألّف العلماء في البدع والحوادث، وشدّدوا في ذلك وأنكروا، حتّى أنكر مالك أموراً من أحكام الشّريعة، خوفاً من وقوع الخلط في رتبتها الشّرعيّة، كنهيه عن صيام ستّة من شوّال، مع ورود الآثار فيها، خوفاً من أن يُلحقها العامّة برمضان. فهل يتفهّم قومُنا إنكارنا لما سمّوه سنّة، ويعذروننا في وصفنا لها بأنّها بدعة محدّثة؟!

وهذا التّقرير الّذي يذكره إخوانُنا صحيحٌ مجمع عليه، لكنّنا نطالبهم بأن يعذرونا في إبداء وجه الخطأ فيه، ويتفهّموا بعده تمسّكنا بحمل العصا، بعد شقّهم العصا!

إنّ البناء الّذي قرّروه في حمل العصا صحيح الاعتبار، ولا شكّ أنّ حمل العصا، كان عند العرب من أمور العادة، الّتي أوجبتها ظروفُهم وأحوالُهم، حالةُ البيئة ونوعُ المهنة والظّروفُ المحيطة، كلّ ذلك كان يحتّم عليهم اتّخاذ وسيلة سهلة، يستعينون بها في أمورهم اليوميّة.

---

(١) سلسلة الأحاديث الضّعيفة والموضوعة (١١٣/٢).

إلاّ أنّ استصحاب هذا الاعتبار في الخطبة غير صحيح، للاعتبارات الآتية:

ـ أنّ الرّاوي، وهو من أهل العرف، نقل اعتماد النّبيّ ﷺ على العصا، ولو كان ذلك من الأمور العادية، لما كان ليهتمّ به ويلتفت إليه، أصلُه السّاعةُ الّتي يتّخذها النّاس لضبط توقيتهم.

ـ أنّ هذا لو صحّ في العصا، فلا يصحّ في القوس، وقد جاء في الأثر في عصا أو قوس، إمّا على الشكّ، وإمّا لقرب ما بينهما. وقد جاء في بعض الآثار، أنّه كان يتّخذ العصا في الحضر، والقوس في السّفر، وهي رواية ابن زياد عن مالك.

ـ أنّ السّلف النّاقلين لذلك علّلوه بالاعتماد، وهو المنصوص عليه في الآثار، (يتوكّؤ)، (يعتمد اعتماداً)، ولا ينبغي مخالفتهم في أمر هم أَعرفُ بالعرف فيه من غيرهم.

قال الشّافعيّ رحمه الله[1]: «وأُحبّ لكلّ من خطب أيّ خطبة كانت، أن يعتمد على شيء، وإن ترك الاعتماد أحببت له أن يُسكّن بدنه، ولا يعبث بيديه، إمّا أن يضع اليمنى على اليسرى، وإمّا أن يُسكّنهما، وإن لم يَضَع إحداهما على الأخرى، وترك ما أحببت له كلّه، أو عبث بهما، أو وضع اليسرى على اليمنى كرهته له، ولا إعادة عليه».

وقال النّوويّ[2]: «ولأنّ ذلك أمكن له، فإن لم يكن معه شيء سكّن يديه».

وقبل أن أختم هذه المسألة، أشير إلى أنّ للعلاّمة ابن القيّم رحمه الله كلاماً في زاد المعاد، يوهم ظاهرُه موافقةَ خلاف ما قرّرناه هنا، وهو قوله[3]: «وإنّما كان يعتمد على قوس أو عصاً، قبل أن يُتّخذ المنبرُ»،

---

(١) الأم (١/٢٣٨).

(٢) المجموع (٤/٤٤٥).

(٣) ن: زاد المعاد فى هدي خير العباد (١/٤٢٩).

ومفهومه أنّه لمّا اتُّخذ له المنبرُ، امتنع عن الاعتماد على القوس أو العصا. وأشدّ من هذا قوله رحمه الله: «فإنّه لا يُحفظ عنه، بعد اتّخاذ المنبر أنّه كان يرقاه بسيف ولا قوس ولا غيره، ولا قبل اتخاذه، أنّه أخذ بيده سيفاً البتّةَ، وإنّما كان يعتمد على عصاً أو قوس».

والجواب عنه من وجهين:

الأوّل: أنّ لابن القيّم كلاماً في موضع آخر، يثبت فيه اعتماد النّبيّ ﷺ على عصاً أو قوس، وهو قوله[١]: «وكان إذا قام يخطُب، أَخَذ عصاً فتوكّأ عليها وهو على المنبر، كذا ذكره عنه أبو داود عن ابن شهاب، وكان الخلفاءُ الثّلاثةُ بعده يفعلون ذلك، وكان أحياناً يتوكّأ على قوس»، فلم يقيّده بقبلُ ولا بعدُ.

الثّاني: أنّ أكبر همّ ابن القيّم في النصّ الأوّل كان متركّزاً على ردّ (بدعة) الاعتماد على السّيف، فردّ هذه (البدعة)، واسترسل كعادته رحمه الله حتّى أطلق القول بأنّه لا يُحفظ عن النّبيّ ﷺ، بعد اتّخاذ المنبر، أنّه كان يرقاه بسيف ولا قوس أو غيره، مع صحّة حديث أبي داود عنده، فإنّه أورده ساكتاً عنه، والسّكوت في معرض البيان بيانٌ، ولم يرد في حديث الحَكَم ما يشعر بأيّ قرينة تدلّ على وجود المنبر، أو عدم وجوده.

وفي الأخير أقول إنّ اتّخاذ العصا، أو القوس حالةَ الخطبة، هو بين أن يكون مندوباً مستحبًّا أو مباحاً جائزاً، كما هي الرّواية الأخرى عن مالك. والتّشديد فيه، ممّا يمكن أن يحوّله إلى بدعة، وهو المحظور الّذي راعاه مالك، فيكون الخير في تركه. ويمكن أن يقال إنّ التّشديد هنا، ليس في التّمسّك بهذه السنّة لوحدها، وإنّما بعد وصفها بالبدعة، فيقابَل تمسّكُنا بها تمسّكَهم بالإنكار على من فعلها، فيزول المحظور حالتئذ.

ورحم الله ابن رشد الجدّ، فكأنّه نظر إلى اختلاف أهل زماننا، عندما

---

(١) م س (١/١٨٩).

قال[١]: «فالاختيار عندي، لمن لا يمسك بيده عصاً يتوكّأ عليها في خطبته، أن يقومِ على يسار المنبر ليعتمد بيمينه على عمود، ولمن يمسك بيده عصا أن يقوم على يمينه».

هذا ما يتعلّق بهذه المسألة، مع كلام علماء المذاهب الأربعة فيها. ولا يحسنُ بمن وقف على ما قاله العلماء فيها، أن يبقى متعصّباً لرأي رجل من المتأخّرين، بناه على نظر واجتهاد، ويترك ما قاله السّلف والعلماء في عصور العلم والاتّباع.

* * * *

المسألة الثّامنة عشرة:
صلاة الجنازة بين المسجد والمقبرة:

جاء في المدوّنة[٢]: «قال: وقال مالك: أكره أن تُوضَع الجنازةُ في المسجد، فإن وُضعت قربَ المسجد للصّلاة عليها، فلا بأس أن يُصلّي من في المسجد عليها بصلاة الإمام الذي يُصلّي عليها، إذا ضاق خارجَ المسجد بأهله».

وفي العتبيّة[٣]: «قال وسمعته يحدّث عن أبي النّضر، أنّ رسول الله ﷺ صلّى على سهيل بن بيضاء في المسجد».

وفي النّوادر للشّيخ أبي محمّد[٤]: «ومن سماع ابن وهب، قال مالك: لا يُصلّى على الجنازة في المسجد، إلاّ أن يضيق المكانُ. قال ابن حبيب: ولو صُلِّي على الجنازة في المسجد، ما كان ضيِّقاً، لما روي من الصّلاة على سُهيل فيه، وعلى عمر فيه.

---

(١) البيان: (١/٣٤١).

(٢) (١/١٧٧) في الصّلاة على الجنازة في المسجد، من كتاب الجنائز.

(٣) (٢/٢٢٩، بشرح البيان) سماع أشهب وابن نافع، من كتاب الجنائز الأوّل.

(٤) (١/٦٢١ ـ ٦٢٣).

قال ابن سحنون: وصلاة النّبيّ ﷺ على سُهيل أمر قد تركه، وفعل غيره حين خرج في النّجاشيّ إلى المصلّى، وهذا أخفّ، ومع أنّ حديث سهيل منقطع. قال غيره: وقد قيل كثُر النّاسُ في جنازته، فضاق بهم الموضعُ، ثمّ لم يفعله بعد ذلك، واستدام الصّلاة في المصلّى، حتّى أنكر النّاسُ على عائشة ما أمرت به، من إدخال جنازة سعد فيه، لتُصلّي هي عليها. ومع ذلك فهو ذريعة إلى إصراف المسجد إلى غير ما جُعل من الصّلوات، وقد ينفجر فيه الميّت، فترك ذلك أولى من غير وجه، ومع ذلك فهو ذريعة إلى إصراف المسجد إلى غير ما جُعل من الصّلوات، وقد ينفجر فيه الميّت، فترك ذلك أولى من غير وجه، كما تركه النّبيّ ﷺ، واستدام غيره. وعمر إنّما صُلّي عليه؛ لأنّه قد دفن فيه مع النّبيّ ﷺ.

ومن كتاب المبسوط لإسماعيل القاضي، قال إسماعيل القاضي: ولا بأس بالصّلاة على الجنازة في المسجد، إن احتيج إلى ذلك، وما أنكر النّاسُ من أمر سعد، دليل على أنّ العمل الدّائمَ الصّلاةُ على الجنائز في موضع الجنائز بقرب المسجد، ولعلّ الصّلاة على سهيل كانت قبل أن يُتّخذ ذلك الموضعُ، ولعلّهم إنّما صلّوْا على عمر في المسجد؛ لأنّه أوسعُ عليهم، لكثرة من صلّى عليه، وهذا كلّه واسع إذا احتيج إليه. وأمّا ما حدّثنا به عاصم بن عليّ، قال: حدّثنا ابن أبي ذئب عن صالح مولى التّوأمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**من صلّى على جنازة في المسجد، فلا شيء له**»، فهذا إسناد ضعيف، ولا بأس إذا احتيج إليه.

ومن المجموعة، ابن وهب عن مالك: ولا بأس أن يُصلّى على الجنازة وسط القبور. قيل لأشهب: أيصلّى عليها في الجبّانة، أم في الدّور؟ قال: كلٌّ مجزئ، وبعد الخروج بها أحبّ إليّ».

ثمّ نقل عن ابن حبيب[1]: «ولم ير مالك بصلاة المكتوبة في المقبرة بأساً، في المواضع الطّاهرة، وأن يُصلّى فيها على الجنازة، وقد صلّى النّبي ﷺ فيها على الجنازة، وصلّى فيها أبو هريرة على عائشة».

---

(١) م س (٦٢٤/١).

ومن المختصر: «وحملُها بلا وضوء، وإدخالُه بمسجد، والصّلاةُ عليه فيه، وتكرارُها».

الشّرح والبيان:

هذه نصوصُ المذهب في مكان الصّلاة على الجنازة، ولا شكّ أنّك بعد قراءتها، انتهيتَ إلى أنّ الحكم بكراهة الصّلاة على الجنازة في المسجد، هو القول الّذي دارت حوله هذه النّصوص، ثمّ لمّا قرأتَ قول المختصَر، ووجدتَه منسجماً مع هذه النّهاية الّتي وصلتَ إليها، أدركتَ أنّ العلاّمة خليل، ما هو إلاّ معبّر دقيق عن مضمون هذه النّصوص المذهبيّة، لا كما يعتقد الّذين يتكلّمون من أنفسهم دون سابق معرفة، أنّه من جملة المتأخّرين الّذين أفسدوا الفقه!

ومن خلال عبارة المختصَر، نلاحظ أنّ الكراهة تتعلّق بإدخال الميّت إلى المسجد، كما تتعلّق بالصّلاة عليه فيه، ولو صُلّي عليه داخل المسجد بصلاة الإمام عليه خارجه، وهو ظاهر المدوّنة، وإنّما خفّفه في حال ضيق خارج المسجد بأهله[(١)].

وهو الّذي فهمه ابن عبدالبرّ من قول مالك، في المعتكف لا يخرج إلى جنازة، فإن اتّصلت الصّفوفُ به في المسجد، فلا يُصلّي عليها مع النّاس[(٢)]. لكن قال: نقل الشّيخ علّيش عن ابن ناجي، أنّه لا مفهوم للشّرط[(٣)]، وهذا يعني: أنّه لا يرى الكراهة إلاّ إذا كانت الجنازةُ داخل المسجد، وهو معنى التّعليل الّذي ذكروه لمنع الصّلاة عليها داخل المسجد، خوفاً من انفجار الميّت، أو حصول نجاسة منه، ولو على القول بطهارته[(٤)].

---

(١) ن: الخرشيّ، شرح مختصر خليل (٤٦٩/٥)، علّيش، منح الجليل (٣٠٧/١)، الدّردير، الشّرح الكبير (٤٢٣/١)، المواّق، التّاج والإكليل (٣٧٩/٢).

(٢) ن: الاستذكار (٢٧٤/٨)، والنصّ في المدوّنة (٢٢٩/١).

(٣) ن: منح الجليل (٣٠٧/١).

(٤) ن: الخرشيّ، م س (٤٧١/٥).

والقول بكراهة الصّلاة عليه داخل المسجد، ولو كان خارجه، تبع فيه الشرّاحُ كلام ابن رشد، فإنّه حكى في المسألة ثلاثة أقوال؛ الجواز مطلقاً، وهو مذهب الشّافعيّ وأحمد. والثّاني المنع مطلقاً، وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه، ومعنى قول مالك في المدوّنة. والثّالث التّفريق بين الصّلاة عليه وهو داخل المسجد فتكره، وبين أن يُصلّى عليها خارج المسجد، وتمتدّ الصّفوف إلى داخل المسجد فلا تُكره، وهو قول ابن حبيب، وعزاه إلى مالك، وقال: هو من رأيه[1].

ثمّ قال ابن رشد[2]: «فإذا كان ليس بنجس، وإنّما يُكره إدخاله في المسجد إذا لم يُدفن فيه، مخافة أن ينفجر منه شيء فيه، فلا فرق في كراهية الصّلاة عليه في المسجد، بين أن يكون فيه أو خارجاً منه، وهو مذهب مالك في المدوّنة، وظاهر قوله في الحديث: «**من صلّى على جنازة في المسجد، فلا شيء له**»، إذ لم يفرّق فيه بين أن تكون الجنازة في المسجد، أو خارجاً عنه».

قلت: قوله: (وهو مذهب مالك في المدوّنة) يخالف قوله قبلُ، أنّه معنى قول مالك، إلاّ أن يريد ظاهر مذهب مالك في المدوّنة، والله أعلم.

أمّا ما قاله الحافظ أبو عمر رحمه الله، فليس ظاهراً في عدم تفريق مالك بين من صلّى داخل المسجد بصلاة الإمام خارجه، وبين من صلّى عليه داخل المسجد؛ لأنّه منع من عيادة جاره المعتكف داخل المسجد، كما في نص المدوّنة السّابق، بل هو مبنيّ على مذهب ابن القاسم وروايته عن مالك، من أنّ الاعتكاف يختصّ من أعمال البرّ بذكر الله تعالى، وقراءة القرآن، والصّلاة، وأمّا على مذهب عبدالله بن وهب المبيح للمعتكف جميع أعمال البرّ المختصة بالآخرة، فيجوز له مدارسة العلم، وعيادة المرضى

---

(١) ابن رشد، البيان (٢/٢٢٩، ٢٣٠).

(٢) م س.

الّذين معه في معتكفه، والصلاة على الجنازة إذا انتهى إليه زحامُ النّاس، ويجوز له كتب المصاحف للثّواب، لا ليتموّنها، ولا على أجرة يأخذها، بل ليقرأ فيها، وينتفع بها من احتاج إليها(١).

والّذي نستخلصه من خلال هذا العرض، أنّ مذهب مالك كراهة الصّلاة داخل المسجد، إذا كانت الجنازة فيه، ولا بأس باتّصال الصّفوف داخل المسجد، إذا ضاق المسجد بأهله خارجه. واستظهر ابن رشد كراهة الصّلاة داخل المسجد بصلاة الإمام خارجه، وجعله مذهب المدوّنة، وحمل شرّاح المختصر قوله (والصّلاة عليه فيه) على تفسير ابن رشد، وجعلوا قوله (فيه) متعلّقاً بالصّلاة لا بالميّت، بمعنى وتُكره الصّلاة في المسجد على الميّت، فتشمل صورتين، صورة كون الجنازة داخل المسجد والصّلاة داخله، وصورة الجنازة خارج المسجد بصلاة الإمام والجنازة خارجه.

فإن قيل: لو لم يكن هذا مذهبَ مالك، وكان مجرّد استظهار ابن رشد، لأشار إليه خليل بعلامته. والجوابُ أنّه التزم بذلك عند النصّ عليه، لا في كلّ ما استظهره ابنُ رشد، ومع ذلك فيُحتمل أنّ خليلاً رحمه الله علّق الضّمير بالجنازة لا بالصّلاة، فإنّه قال: «وإدخالُه بمسجد، والصّلاةُ عليه فيه»، أي: ويُكره إدخال الميّت المسجد، ويُكره الصّلاةُ عليه في المسجد، فتتعلّق الكراهة بإدخال الميّت المسجدَ؛ خوفاً من حدوث ما يُفسده، من انفجار بطنه أو خروج نجاسة منه، كما تتعلّق الكراهة بالصّلاة عليه داخله، لما سيأتي في مطلب الأدلّة، ولا تشمل الكراهة من صلّى عليه داخله بصلاة الإمام خارجه، لعدم وجود الدّليل على المنع.

وكلّ هذا أبديته على سبيل البحث، ولا قطع لي به، وإنّما قوّى احتمال فيه، ما رأيته للشّيخ علّيش رحمه الله من التّكلّف في شرحه، ونقلُه السّابق عن ابن ناجي.

❋ ❋ ❋ ❋

---

(١) ن: منح الجليل (٤٢٥/١)، وهو منقول عن ابن رشد في البيان.

المطلب الثّاني: في بيان الأدلّة

استدلّ المالكيّة على كراهة صلاة الجنازة داخل المسجد بالأثر والعمل.

أمّا الأثر، فما رواه أبو بكر ابن أبي شيبة[١] عن وكيع عن ابن أبي ذئب عن سعيد بن سمعان عن كثير بن عباس قال: لأعرفنّ، ما صلّيت على جنازة في المسجد.

وكثير على وزن فعيل، هو أخو عبدالله بن عبّاس، تابعيّ ولد في عهد النبيّ ﷺ، لم تصحّ له رواية عن النبيّ ﷺ ولا صحبةٌ، قاله الشّيخ شاكر في تعليقه على المحلّى، وقاله ابن حزم أيضاً[٢]. وهذا ليس بشيء؛ لأنّه لم يحك ذلك عن النّبيّ ﷺ، وإنّما حكى عن إدراكه، وقد حضر كبار الصّحابة. وابن سمعان قال النّسائيّ: ثقة، وذكره ابن حبّان في الثّقات، وقال البرقانيّ عن الدّارقطنيّ: ثقة، وقال الحاكم: تابعي معروف، وقال الأزديّ: ضعيف[٣]! قال ابن حجر[٤]: «ثقة لم يُصب الأزديّ في تضعيفه». وقد صحّح هذا الأثرَ ابن عبدالبرّ بطريق اللّزوم، فقال[٥]: «وصلّى صهيب على عمر في المسجد بمحضر كبار الصّحابة وصدر السّلف من غير تنكير[٦]، وما أعلم من يُنكر ذلك إلاّ ابن أبي ذئب. ورويت كراهية ذلك

(١) ن: المصنف (٣/٢٤٣).

(٢) ن: المحلّى (٣/١/١٦٣).

(٣) ن: ابن حجر، تهذيب التّهذيب (٤/٤٠).

(٤) تقريب التّهذيب (١/٢٣٧).

(٥) الاستذكار (٨/٢٧٣، ٢٧٤).

(٦) هكذا، ولعلّه نكير. وهذه الطّبعة على كثرة عناية الأستاذ المحقّق بها، إلاّ أنّها لا تخلو من بعض الأخطاء المطبعيّة، وهي تحتاج إلى تصحيح، وفّق الله المحقّق إلى تداركها في طبعة لاحقة.

عن ابن عبّاس من وجوه لا تصحّ ولا تثبت، وعن بعض أصحاب مالك، ورواه عن مالك».

وإنكار ابن أبي ذئب محمول على ما هو أشدّ من الكراهة، ورأيه هذا مستفاد من روايته هذه، أو من روايته عن صالح مولى التّوأمة، وسيأتي الحديث عنها. كما صحّحه ابن حزم والشّيخ أحمد شاكر بسكوتهما عنه، ولو كان فيه ضعف ما تركه ابن حزم يمرّ، دون أن يزلزل الأرض من تحته، وما كان يكتفي بقوله: «ولم يصحّ لكثير صحبةٌ»!

واستدلّوا أيضاً بصلاة النّبيّ ﷺ على النّجاشيّ بالمصلّى دون المسجد، فقد روى البخاريّ (١٣٢٧) عن عقيل عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيّب وأبي سلمة، أنّهما حدّثاه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: نعى لنا رسول الله ﷺ النّجاشيّ صاحبَ الحبشة يوم الّذي مات فيه، فقال: «**استغفروا لأخيكم**». و(١٣٢٨) عن ابن شهاب قال: حدّثني سعيد بن المسيّب، أنّ أبا هريرة رضي الله عنه قال: إنّ النّبيّ ﷺ صفّ بهم بالمصلّى، فكبّر عليه أربعاً. وهذان الحديثان أوردهما البخاريّ، تحت باب الصّلاة على الجنائز بالمصلّى والمسجد.

واعترض ابن عبدالبرّ على هذا الاستشهاد، بأنّ قائل هذا القول لا يرى الصّلاة على الغائب، وأنّها خاصّة بالنّبيّ ﷺ، وأنّه ليس في صلاة النّبيّ ﷺ في مكان، دليل على عدم جوازها في غيره، وأنّ الأصل الإباحة ما لم يرد نهي[1].

وهذا غير مُسلّم؛ لأنّ قائله لم يستدلّ بالصّلاة، وإنّما استدلّ بالمكان الّذي صلّيت فيه، وأنّه لو كان مندوباً الصّلاة في المسجد، ما خرج بهم النّبيّ ﷺ إلى المصلّى، فيرغب عن الأفضل بالمفضول، أو بما هو مثله مع ارتكاب مشقّة الخروج. بل استدلّ العلماء بصلاة النّبيّ ﷺ العيد في المصلّى دون المسجد، على أنّ صلاتها به أفضل من صلاتها في المسجد. وهذا

---

(١) ن: الاستذكار (٨/٢٧٦).

موافق للحديث الثّالث الّذي أورده البخاريّ في الباب، من رواية نافع عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما، أنّ اليهود جاؤوا إلى النّبيّ ﷺ برجل منهم وامرأة زنيا، فأَمَر بهما فرُجِما قريباً من موضع الجنائز، عند المسجد.

قال في الفتح[1]: «ودلّ حديث ابن عمر المذكور، على أنّه كان للجنائز مكانٌ مُعَدّ للصّلاة عليها».

أمّا قوله: بأنّ الأصل الإباحة، فهذا يمكن الاعتراض به على ابن أبي ذئب، لا على من لا يرى الصّلاة على الغائب، يعني: المالكيّة، وأقصى ما يقولونه هو الكراهة، وهي لا تنافي الجواز، بل صرّح كبار أئمّتهم، كابن حبيب وإسماعيل القاضي، بأنّه لا بأس بالصّلاة على الجنازة في المسجد إن احتيج إلى ذلك.

ثمّ إنّه قد عُلِم أنّ المستدِلّ بصلاة النّجاشيّ في المُصلّى دون المسجد، هو الإمام ابن سحنون رحمه الله، وقد أبهم ابن عبدالبرّ اسم المستدلّ، وأغلظ فيه الكلام، فلا أدري أقصده هو، أم يعني شخصاً آخر، ومقام ابن سحنون في الدّين والسنّة والعلم بالموضع الّذي يعرفه ابن عبدالبرّ، فالظنّ أنّه يعني آخر، وافقه في الاستدلال، والله أعلم.

وعن جابر بن عبدالله قال: مات رجل، فغسّلناه وكفّناه وحنّطناه، ووضعناه لرسول الله ﷺ حيث توضع الجنائزُ، عند مقام جبريل، ثمّ آذنّا رسول الله ﷺ بالصّلاة عليه، فجاء معنا خطى، ثمّ قال: **«لعلّ على صاحبكم دَيْناً»**؟ قالوا: نعم، ديناران فتخلّف، فقال له رجل منّا، يقال له أبو قتادة: يا رسول الله، هما عليّ، فجعل رسول الله ﷺ يقول: **«هما عليك، وفي مالك، والميّت منهما بريء»**. فقال: نعم، فصلّى عليه، فجعل رسول الله ﷺ إذا لقي أبا قتادة يقول: **«ما صنعت الديناران»**؟ حتّى كان آخر ذلك، قال: قد قضيتهما يا رسول الله، قال: **«الآنَ، حين بردت عليه جلدُه»**.

(١) (١٩٩/٣).

أورده الشّيخ الألبانيّ في أحكام الجنائز، وقال[1]: «أخرجه الحاكم (٥٨/٢)، والبيهقيّ (٧٤/٦ ـ ٧٥)، والطّيالسيّ (٣١٦٧)، وأحمد (٣٣٠/٣) بإسناد حسن كما قال الهيثميّ (٣٩/٣)، وأمّا الحاكم فقال: «صحيح الإسناد»! ووافقه الذّهبيّ!».

فتأمّل قوله: (حيث توضع الجنائزُ، عند مقام جبريل) يدلّ على أنّ الجنائز لم يكن يُدخَل بها إلى المسجد، وإنّما كان يُصلّى بها في هذا المكان قريباً من المسجد[2].

أمّا العملُ، فهو ما أشار إليه كلٌّ من الإمام محمّد بن سُحنون والقاضي إسماعيل، من إنكار النّاس على عائشة أمّ المؤمنين رضي الله عنها طلبَها إمرار سعد بن أبي وقّاص لتصلّي عليه، وهو دليل على أنّ العمل الدّائمَ الصّلاةُ على الجنائز في موضع الجنائز بقرب المسجد. كما أنّ الصّلاة على سهيل، لربّما كانت قبل أن يُتّخذ ذلك الموضعُ. وأمّا الصّلاة على عمر، فلعلّهم إنّما صلّوْا عليه في المسجد؛ لأنّه أوسعُ لهم، لكثرة من صلّى عليه، وهذا كلّه واسع إذا احتيج إليه، كما قال القاضي إسماعيل في المبسوط.

وقد اعترض ابنُ حزم سامحه الله، بأنّ إنكار من أنكر على عائشة دالّ على أنّ المنكرين لذلك «عامّة جهّال أو أعراب، كذلك بلا شكّ»[3]، وهو يُضاف إلى ما ذُكر في صلاة التّحيّة أثناء الخطبة، من رميه لمن خالفه، ولو كان من الصّحابة أنفسهم، وهذا ممّا يَفرح له الرّافضةُ، ويستدلّون به على حمق الصّحابة وظلمهم، عافاهم الله من ذلك.

واعتُرِض أيضاً بما رواه مالك أيضاً في الموطّإ (٥٤٢) عن نافع عن

---

(١) (ص١٦). وموضع التّعجّب يرجع إلى غير موضع الاستدلال.

(٢) وقد أورد الألبانيّ أثراً آخر عن محمد بن عبدالله بن جحش، في تحديد موضع الجنائز، لم أشأ أن أثقل به المسألة. ن: م س (ص١٠٧).

(٣) المحلّى (١٦٣/١/٣).

عبدالله بن عمر، أنّه قال: صُلّي على عمر بن الخطّاب في المسجد. ورواه ابن أبي شيبة[١] عن محمّد بن بشر حدّثنا محمد بن عمرو حدّثنا أشياخُنا، أنّ عمر صُلّي عليه عند المنبر، فجعل النّاسُ يُصلون عليه أفواجاً. وبما رواه أيضاً في نفس الباب، عن حفص عن هشام بن عروة عن أبيه قال: ما صُلّي على أبي بكر إلاّ في المسجد. ورواه عن وكيع عن كثير بن زيد عن المطّلب بن عبدالله بن حنطب قال: صُلّي على أبي بكر وعمر تجاه المنبر.

وهذا كلّه يدلّ على أنّ ذلك جائز لا حرج فيه، ولو كان مرجوحاً ما صلّى النّاسُ على الشّيخين في المسجد، تُجاه المنبر، ولذلك قال ابن عبدالبرّ: «وهي السنّة المعمول بها في الخليفتين بعد رسول الله ﷺ، صلّى عمر على أبي بكر في المسجد، وصلّى صهيب على عمر في المسجد، بمحضر كبار الصّحابة وصدر السّلف من غير تنكير».

أمّا أثرُ عائشة، فقد تقدّم ما فيه، من إنكار الصّحابة عليها، ولا يُحمل ذلك إلاّ على أنّ «العمل استقر على ترك ذلك؛ لأن الذين أنكروا ذلك على عائشة كانوا من الصحابة»، أمّا القول: «بأنّ عائشة، لمّا أنكرت ذلك الإنكار سلّموا لها، فدلّ على أنّها حفظت ما نسوه» فغريب، إذ كيف ينسون أمراً مشهوراً معلوماً، لولا أن يكون أكثر صلاة النّبيّ ﷺ في المسجد، و«ما وقع من الصّلاة، على بعض الجنائز في المسجد كان لأمر عارض، أو لبيان الجواز»[٢]، بل لو لم يكن صلاة المسلمين على الشّيخين لعارض، لما تجاوزته عائشة إلى الاستدلال بصلاة النّبيّ ﷺ على سهيل بن بيضاء، مع أنّ إلزامهم به أقوى؛ لأنّه من فعل جماعتهم، وأُرى أنّها لم تفعل ذلك إلاّ وهي ترى، أنّ صلاة النّاس بالشّيخين لها محمل آخر، وكذلك يُقال في صلاة النّاس على رسول الله، في موضع دفنه جماعات جماعات، كما ذكره أصحاب السّيرة، له محمل آخر غير خصوص الصّلاة في المسجد، والله أعلم.

---

(١) (٢٤٣/٣).

(٢) ما بين قوسين هو من كلام الحافظ في الفتح (١٩٨/٣).

وألزم ابن حزم المالكيّة، بأنّهم يستدلّون بحديث: «**مَن صلّى على جنازة في المسجد فلا شيء له**»، وشنّع عليهم في ذلك، وقال[١]: «ومَن عجائب الدّنيا تقليد المالكيّين مالكاً دينهم، فإذا جاءت شهادته الّتي لا يحلّ ردُّها، لثقته اطّرحوها ولم يلتفتوا إليها، فوا خلافاه!». يقصد شهادة مالك في صالح مولى التّوأمة، وهذا الإلزام غير لازم؛ لأنّهم ملزمون بما قاله مالك في كتبه، لا فيما نقله كلّ مالكيّ. صحيح أنّ بعض المالكيّة استدلّ على الكراهة بحديثه، كما فعل ابن رشد في البيان، لكن تقدّم رواية القاضي إسماعيل له ورأيه فيه، ولا بأس من إعادته هنا تذكيراً به، قال: «وأمّا ما حدّثنا به عاصم بن عليّ قال: حدّثنا ابن أبي ذئب عن صالح مولى التّوأمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَن صلّى على جنازة في المسجد، فلا شيء له**»، فهذا إسناد ضعيف»، وأعلّه أحمد عندما سئل عنه[٢]، وقال النّووي في المجموع[٣]: «إنّه ضعيف باتّفاق الحفّاظ، وممّن نصّ على ضعفه الإمامُ أحمد بن حنبل، وأبو بكر بن المنذر، والبيهقيّ، وآخرون. وقال أحمد: هذا الحديث مما انفرد به صالح مولى التوأمة، وهو مختلف في عدالته، لكن معظم ما عابوا عليه الاختلاط، قالوا: وسماع ابن أبي ذئب ونحوه منه قبل الاختلاط، وهذا الحديث من رواية ابن أبي ذئب عنه، والله أعلم». وهذا يُشعر أنّه متوقّف فيه.

أمّا الشّيخ الألبانيّ، فبعد أن نقل كلام النّوويّ السّابق، ناقش هذا الحكم فقال: «قلت: وفي التّقريب: «صدوق، اختلط بآخره. قال ابن عديّ: لا بأس برواية القدماء عنه؛ كابن أبي ذئب، وابن جريج». قلت: فإذا كان ابن أبي ذئب روى عنه قبل الاختلاط، وهذا الحديث من روايته عنه، فكيف إذن يكون حديثُه هذا ضعيفاً؟! ولذلك قال ابن القيّم

---

(١) م س.
(٢) ن: الاستذكار (٨/٢٧٣).
(٣) (٥/١٦٨).

رحمه الله في الزّاد، بعد أن نقل أقوال الأئمّة فيه، الّتي تدور حول ما أفاده ابن عديّ: «وهذا الحديث حسن، فإنّه من رواية ابن أبي ذئب عنه، وسماعُه منه قديم قبل اختلاطه، فلا يكون اختلاطُه موجِباً لردّ ما حدّث به قبل الاختلاط». قلت: وهذا هو الحقّ، لو أنّ ابن أبي ذئب لم يسمع منه بعد ذلك، وليس كذلك، فقد قال التّرمذيّ عن البخاريّ عن أحمد بن حنبل قال: «سمع ابن أبي ذئب من صالح أخيراً، وروى عنه منكراً»، حكاه ابنُ القطّان عن التّرمذيّ هكذا. قلت: وفي هذا بيان لسبب تضعيف أحمد للحديث، وهو أنّه روى ابن أبي ذئب عنه بعد الاختلاط أيضاً، ولعلّه عمدة ابن حبّان، في قوله في كتاب الضّعفاء: «اختلط بآخره، ولم يتميّز حديثُ حديثِه من قديمه، فاستحقّ التّرك»، ثمّ ذكر له هذا الحديث، وقال: «إنّه باطل، وكيف يقول رسول الله ﷺ، وقد صلّى على سهيل بن بيضاء في المسجد». فتبيّن بهذا علّة الحديث، وأنه ضعيف، فلا يقاوم حديث عائشة الصّحيح» انتهى كلام الألبانيّ.

قلت: أقصى ما رموا به صالحاً هو الاختلاط، وقد استثنوا رواية القدماء عنه، كابن أبي ذئب، ثمّ ذكروا أنّ أحمد أثبت سماع ابن أبي ذئب عنه بآخره، ولم يتميّز جديدُ حديثه من قديمه، فالاحتياط تركُه لعدم التّمييز، وأضاف ابن حبّان إلى ذلك علّة أخرى، وهي تعارضُه مع صلاة النّبي ﷺ على سهيل.

وهذا كلّه ليس قادِحاً في حديثه، بل أجزم أنّه لم يختلط في هذا الحديث، ويدلّ على ذلك، أنّ ابن أبي ذئب، وهو من أكثر المتشدّدين في الحديث، حتّى قال: تلك المقالة العظيمة في حقّ مالك[١]، ذهب إلى القول بمنع صلاة الجنازة في المسجد، كما حكاه عنه ابن عبدالبرّ، ولم يكن ليفعل ذلك لولا هذه الرّواية الّتي رواها عن صالح، بل روى

---

(١) قال أحمد بن حنبل: بلغ ابنَ أبي ذئب، أنّ مالكاً لم يأخذ بحديث (البّيعان بالخيار)، فقال: يُستتاب، فإن تاب، وإلا ضربت عنقه! ثم قال أحمد: هو أورع وأقول بالحق من مالك. ن: الذّهبيّ، سير أعلام النّبلاء (١٤٢/٧).

ابن أبي شيبة عن وكيع عن ابن أبي ذئب عن صالح مولى التّوأمة عمّن أدرك أبا بكر وعمر، أنّهم كانوا إذا تضايق بهم المصلّى انصرفوا، ولم يصلّوا على الجنازة في المسجد.

وإذا تبيّن أنّ الحديث ليس معلولاً إن شاء الله، وحُملت لفظة (لا شيء له) على معنى: لا شيء عليه، كما بيّنه ابنُ رشد في البيان، تبيّن أنّ المستحبّ صلاةُ الجنازة في المصلّى، ويجوز صلاتُها في المسجد إن احتاجوا إلى ذلك، كما قاله القاضي إسماعيل، وقبله ابن حبيب، ورواه عن مالك.

ومنه فما يفعله النّاسُ، من صلاتهم بصلاة الإمام في المسجد، أصابوا فيه وجهاً، وخالفوا فيه وجهاً، أمّا وجه الإصابة فهو في عدم إدخال الميّت إلى المسجد، وجعله في مصلاّه أو رحبته أو فنائه. ووجه المخالفة هو في صلاة جميعِهم داخل المسجد، مع عدم ضيق رحبة المسجد عنهم، بل هم في كثير من الأحيان يتركون الإمام وحده، ويُصلّون داخل المسجد معتمدين على لحن المؤذّن، فأضافوا إلى ذلك مخالفة إلى مخالفة دون ضرورة، والمخالفة الأخرى هي كراهة مالك للحن المؤذّن بعد الإمام، إلاّ في حالة عجز الإمام. والأفضل أن يُصلّي مجموعةٌ منهم وراءه، فإذا اكتظّ بهم المكان في الرّحبة أو الفناء، صلّى من داخل المسجد بصلاة الإمام خارجه، إذا اتّصلت الصّفوف، كما قاله ابن حبيب، وحكاه عن مالك، ولم يحتاجوا إن شاء الله، إذا فعلوا ذلك، أن يخرجوا جميعاً إلى الطّريق؛ لأنّهم غير مضطرين إلى ذلك من جهة الشّرع، ولقطعهم على النّاس طريقهم الّذي يحتاجون إليها من جهة أخرى.

أمّا من تحرّج من فعل ذلك، فيترك المسجد، ولا يُصلّي، كما فعله الشّيخان، حسب الرّواية الّتي رجّحت أنّها موصولة، والحمد لله الّذي بنعمته تتمّ الصّالحات، ولا حول ولا قوّة إلا بالله.

❋ ❋ ❋ ❋

المسألة التّاسعة عشرة:
دخول المقابر بالنّعال:

لم أقف للمالكيّة على نصّ يتعلّق بهذه المسألة، منعاً أو إباحة، فيحتاجَ ذلك إلى عقد مطلب، وإن كان ظاهرُ مذهبهم هو المشروعيّة؛ لأنّه لو كان المنع لنبّهوا عليه، فبقيت المسألة على أصل الإباحة.

وسأكتفي بعرض الأقوال الفقهيّة الواردة في المسألة، وأتبعها بالأدلّة على كلّ قول، ثمّ المناقشة والتّرجيح.

يؤخذ من كلام العلماء، في هذه المسألة أنّها تشتمل على ثلاثة أقوال؛ الإباحة، والكراهة، والتّحريم. والأوّل: هو قول أبي حنيفة وصاحبيه[(١)]، وابن حبّان صاحب الصّحيح. والثّاني: هو قول جمهور شرّاح الحديث، كالخطّابيّ، والعظيم آبادي، والسّيوطيّ، والسّنديّ[(٢)]. والثّالث: هو قول ابن حزم، وظاهر قول ابن القيّم، والشّوكانيّ، وخصّه ابن حزم بالنّعلين السّبتيّتين دون غيرها، حتّى لو كانت واحدة سبتيّة، والأخرى ليست كذلك جاز![(٣)].

وأبدأ بعرض أدلّة القول الثّالث، ثمّ أدلّة القول الأوّل الواقفين في الطّرف المقابل لهم، ثمّ أذكر أدلّة القول الثّاني، وهم القائلون بالكراهة.

استدلّ أصحاب القول الثالث بحديث بشير بن الخصاصيّة قال: كنت أمشي مع رسول الله ﷺ، فمرّ على قبور المسلمين، فقال: «**لقد سبق هؤلاء شرًّا كثيراً**». ثمّ مرّ على قبور المشركين، فقال: «**لقد سبق هؤلاء خيراً كثيراً**». فحانت منه التفاتةٌ، فرأى رجلاً يمشي بين القبور في نعليه، فقال:

(١) ن: الطّحاويّ، مشكل الآثار.

(٢) ن: عون المعبود شرح سنن أبي داود (٩/٣٧)، دار الكتب العلميّة، وحاشية السّنديّ على سنن ابن ماجه (١/٤٧٥)، دار الجيل.

(٣) ن: المحلّى (٣/١/١٣٦)، حاشية ابن القيّم على أبي داود (٩/٣٧)، نيل الأوطار (٤/١٣٦).

«**يا صاحب السّبتيتين، ألقهما**». رواه أبو داود (٣٢٣٠)، والنّسائيّ (٢٠٤٨) وهذا لفظه، وابن ماجه (١٥٦٨). وعند أبي داود: فإذا رجل يمشي في القبور، عليه نعلان، فقال: «**يا صاحب السّبتيتين، ويحك، ألق سبتيتيك**»، فنظر الرّجلُ، فلمّا عرف رسول الله ﷺ خلعهما، فرمى بهما. ورواه الحاكم (١٣٢٩) في المستدرك، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وابن حبّان (٣٢٣٧) وفيه: فنظر، فلمّا عرف الرّجلُ رسول الله ﷺ، خلع نعليه، فرمى بهما. قال ابن حبّان: قال عبدالرّحمٰن بن مهدي: كنت أكون مع عبدالله بن عثمان في الجنائز، فلمّا بلغ المقابر حدّثته بهذا الحديث، فقال: حديث جيّد ورجل ثقة، ثمّ خلع نعليه، فمشى بين القبور.

ورواه ابن حزم في المحلّى[١]، على أنّ المأمور بخلع النّعلين هو ابن الخصاصيّة نفسه! فقال: وحدّثناه حمام ثنا عبّاس بن أصبغ ثنا محمّد بن عبدالملك بن أيمن ثنا محمّد بن سليمان البصريّ ثنا سليمان بن حرب ثنا الأسود بن شيبان حدّثني خالد بن سمير أخبرني بشير بن نهيك أخبرني بشير بن الخصاصيّة، وكان اسمه في الجاهلية زَحْم، فسمّاه رسول الله ﷺ بشيراً، قال: بينما أنا أمشي بين المقابر وعليّ نعلان، إذ ناداني رسول الله ﷺ: «**يا صاحب السّبتيتين، يا صاحب السّبتيتين، إذا كنت في مثل هذا المكان، فاخلع نعليك**، قال: فخلعتهما».

والحديث الأوّل: وإن أُبهم فيه الرّجل المأمور، لكنّه ظاهر في أنّه شخص آخر غير بشير بن الخصاصيّة.

والحديث الثّاني: لا احتمال في كون المأمور بخلع النّعلين هو ابن الخصاصيّة، فيُجمع بينهما بأنّ الصّحابيّ أبهم ذكر نفسه في الأوّل، ثمّ صرّح به في رواية أخرى. والنّعلان السّبتيتان هما النّعلان اللّتان لا شعر فيهما[٢]، قال الشّيخ شاكر[٣] رحمه الله: «والسّبت الجلد المدبوغ بالقرظ،

---

(١) (١٣٧/١/٣).

(٢) قاله ابن حزم في المحلّى (١٣٦/١/٣).

(٣) ن: م س.

قال الأزهريّ: كأنها سميت سبتيّة؛ لأنّ شعرهما قد سبت عنها، أي: حلق وأزيل بعلاج من الدّباغ معلوم عند دباغيها».

ووجه الدّلالة من الحديث، على مذهب هذا الفريق ظاهرة، وهو الأمر (اخلع)، وهو يفيد الوجوب، فيكون لُبس النّعلين حالتئذ حراماً، وهو المطلوب.

وعلّله ابن القيّم رحمه الله بحرمة الميّت، وحقّه في القبر، فقال: ومن تدبّر نهي النّبيّ ﷺ عن الجلوس على القبر، والاتّكاء عليه، والوطء عليه، علم أنّ النّهي إنّما كان احتراماً لسكّانها، أن يوطأ بالنّعال فوق رؤوسهم، ولهذا يُنهى عن التّغوّط بين القبور، وأخبر النّبيّ ﷺ أنّ الجلوس على الجمرة حتّى تَحرق الثّياب خير من الجلوس على القبر، ومعلوم أنّ هذا أخفّ من المشي بين القبور بالنّعال(!). وبالجملة فاحترام الميّت في قبره، بمنزلة احترامه في داره الّتي كان يسكنها في الدّنيا، فإنّ القبر قد صار داره، والقبور هي ديار الموتى ومنازلهم، ومحل تزاورهم، وعليها تنزل الرحمة من ربهم، والفضل على محسنهم، فهي منازل المرحومين، ومهبط الرحمة، ويَلقى بعضهم بعضاً على أفنية قبورهم، يتجالسون ويتزاورون، كما تضافرت به الآثار، فكيف يُستبعد أن يكون من محاسن الشريعة إكرامُ هذه المنازل عن وطئها بالنّعال واحترامها؟ بل هذا من تمام محاسنها، وشاهده ما ذكرناه من وطئها، والجلوس عليها والاتكاء عليها[١].

واستدلّ الفريق الأوّل القائل بالإباحة بحديث البخاريّ (١٣٣٨) من حديث أنس، وبوّب عليه البخاريّ بقوله: باب الميّت يسمع خفق النّعال.

وقد توسّع الطّحاويّ في الانتصار لهذا الرّأي، وإليك خلاصة ما قاله: يجوز أن يكون النّبيّ ﷺ أمر ذلك الرّجل بخلع النّعلين، لا لأنّه كره المشي

(١) حاشية ابن القيّم على تهذيب السّنن (٩/٣٧). لكن لا شكّ أنّ الجلوس على القبر أشدّ من المرور بالنّعال بينه وبين غيره، اللّهم إلاّ إذا كان المعنى في بين القبور بمعنى عليها، وهذا محتمل، والله أعلم.

بين القبور بالنّعال، لكن لمعنى آخر، من قذر رآه فيها يقذر القبور، وقد روي عن رسول الله ﷺ ما يدلّ على إباحة المشي بين القبور بالنّعال، فعن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ، فذكر حديثاً طويلاً، في المؤمن إذا دفن في قبره: «**والّذي نفسي بيده، إنّه ليسمع خفق نعالكم، حين تُوَلُّون عنه مدبرين**». فهذا يعارض الحديث الأول، إذا كان معناه على ما حمله عليه أهل المقالة الأولى، ولكنّا لا نحمله على المعارضة، ونجعل الحديثين صحيحين، فنجعل النّهي الّذي كان في حديث بشير للنّجاسة الّتي كانت في النّعلين؛ لئلاّ يُنَجِّس القبور، كما قد نهي أن يُتغوّط عليها أو يُبال، وحديث أبي هريرة يدلّ على إباحة المشي بالنّعال الّتي لا قذر فيها بين القبور. وقد جاءت الآثارُ متواترةً عن رسول الله ﷺ بما قد ذكرنا عنه، من صلاته في نعليه، ومن خلعه إيّاهم في وقت ما؛ خلعهما للنّجاسة الّتي كانت فيهما، ومن إباحة النّاس الصّلاةَ في النّعال. فلمّا كان دخول المساجد بالنّعال غير مكروه، وكانت الصّلاةُ بها أيضاً غير مكروهة، كان المشيُ بها بين القبور أحرى أن لا يكون مكروهاً[(١)].

وقد ذهب ابنُ حبّان إلى نحو هذا التّعليل، فقال في صحيحه: «يُشبه أن تكون تلك من جلد ميّتة لم تُدبغ، فكره ﷺ لُبس جلد الميتة، وفي قوله ﷺ: «**إنّه ليسمع خفق نعالهم إذا وَلَّوْا عنه**»، دليل على إباحة دخول المقابر بالنّعال».

ومع قوّة الملحظ الّذي أبداه الطّحاويّ رحمه الله، ترى ابن حزم رحمه الله يلوّح بكلام بعيد في حقّه، ويُعرِّض به، متّهماً إيّاه بما لا يليق أن يتفوّه به عالم في حقّ عالم[(٢)]، لكن لعلّها السّوداء الّتي قيل إنّها أفسدت مزاج ابن حزم، فجعلته يتكلّم فيما يظنّه مخالفة للسنّة بالكلام الغليظ، في حقّ العلماء، بما فيهم الصّحابة أحياناً، كما سبقت الإشارة إليه في مسألة سابقة.

---

(١) شرح معاني الآثار (٢/٥١٠، وما بعدها).
(٢) ن: المحلّى (١٣٧/١/٣).

واستدلّ الفريق الثّاني القائل بالكراهة بحديث الباب، لكنّهم حملوا الأمر فيه على النّدب لا على التّحريم؛ وذلك لأنّه لمّا لم يتبيّن لهم حقيقة النّهي، دون تخصيص نعل معيَّنة، مع جواز الصّلاة بها، والدّخول بها إلى المسجد، علّلوا النّهي بالكبر، أو القذر، أو حرمة الميّت، بمعنى أنّ الحكم مع هذه الوجوه هو الحرمة، أمّا بدونها فهو الكراهة، محافظة على أقلّ درجات الأمر.

المناقشة والتّرجيح:

والّذي يبدو لي، أنّ التّوجيه الّذي أبداه الطّحاويّ قويّ جدًّا، ويُستفاد منه أنّ النّهي معلَّل بعلّة غير مطلق اللُّبس، سواء علمنا العلّة أو لم نعلمها. ويغلب على ظنّي أنّها قضيّة حال يتطرّق إليها الاحتمال. والّذي يقوّي ذلك ويدعّمه، أنّ الرّجل المنهيّ عن لُبس النّعلين هو ابن الخصاصيّة نفسه، كما روى ابن حزم في المحلّى، وقد روى عنه البيهقيّ في شعب الإيمان **(٤٣١٩)** أخبرنا أبو منصور أحمد بن عليّ الدّامغاني نزيل بيهق أخبرنا أبو بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيليّ حدّثنا أبو عبدالله محمّد بن داود بن النّعمان بالبصرة حدّثنا الصّلت بن مسعود حدّثنا عقبة بن المغيرة حدّثنا إسحاق بن أبي إسحاق الشّيبانيّ عن أبيه عن بشير بن الخصاصية قال: أتيت رسول الله ﷺ، فلقيته بالبقيع، فسمعته يقول: «**السّلام على أهل الدّيار من المؤمنين**»، فانقطع شسعي، فقال لي: «**أنعش قدمك؟**»، قلت: يا رسول الله، طالت عزوبتي، ونأيت عن دار قومي. فقال: «**يا بشير، ألا تحمد الله الّذي أخذ بناصيتك إلى الإسلام من بين ربيعة؛ قوم يرون أنْ لولاهم انفكّت الأرض بمن عليها**»! والحديث رواه الطّبرانيّ في الكبير والأوسط، وقال الهيثميّ في المجمع: ورجاله ثقات، نقله الألبانيّ في أحكام الجنائز[1]. وقال في الأوسط **(٢٩٥٩)**: «لم يَرْوِ هذا الحديث عن أبي إسحاق إلاّ ابنُه إسحاق، تفرّد به عقبة، ولا يُروى عن بشير إلاّ بهذا الإسناد».

(١) ن: (ص١٣٦).

وإذا صحّ هذا الحديث، مع ما نفسي منه، لمخالفته الحديث الأوّل؛ حديث بشير، فإنّه دليل على أنّه صاحب الواقعة، وفيه أمر النّبيّ ﷺ له بأن يصلح سير نعله، بما يدلّ على أنّه كان منتعلاً، فيتوجّه النّهي إلى معنى آخر، غير مطلق الانتعال، والله أعلم.

ونختم هذه المسألة بأثر رواه ابن أبي شيبة في المصنّف(١)، بعد إيراده لحديث المسألة، قال: حدّثنا أبو الوليد الطّيالسي عن جرير بن حازم قال: رأيت الحسن وابن سيرين يمشيان بين القبور في نعالهما.

❋ ❋ ❋ ❋

المسألة العشرون:
الموعظة عند دفن الميّت:

يُقصَد بموعظة المقبرة الكلامُ الّذي يقال فيها، من أجل تذكّر المعاد، وظلمة القبر ونعيمه، والاستعداد ليوم الرّحيل، والدّعاء للميّت؛ كقول: استغفروا لأخيكم فإنّه الآن يسأل، وما يلحق بذلك من تلقين الميّت عند قبره. هل يصحّ ذلك في جميع الأوقات، أو أنّ بعضه منهيّ عنه، والبعض منه صحيح غير راتب، بل حسب ما يظهر من المصلحة؟

❋ ❋ ❋ ❋

المطلب الأوّل:
في بيان مذهب المالكيّة فيها:

لم أقف على نص للمالكيّة في الكلام عن هذه المسألة، اللّهمّ إلاّ ما جاء في متن الرّسالة: «ويُجعل الميِّتُ في قبره على شقِّه الأيمن، ويُنصَب

---

(١) ن: (٣/٢٦٩).

عليه اللّبِنُ، ويقول حينئذٍ: اللّهمّ إنّ صاحبنا قد نزل بك، وخلف الدّنيا وراء ظهره، وافتقر إلى ما عندك، اللّهمّ ثبّت عند المسألة منطقه، ولا تَبْتَلِهِ في قبره بما لا طاقة له به، وألحقه بنبيّه محمّد ﷺ». أمّا قول صاحب المختصر العلاّمة خليل، في سياق مكروهات الجنازة: «وصياحٌ خلفها، وقولُ استغفروا لها، وانصرافٌ عنها بلا صلاة، أو بلا إذن إن لم يطوِّلوا» فكراهة الأمر بالاستغفار هنا، عند حمل الجنازة، وهذا النصّ هو نفسُ ما ورد في العتبيّة[(١)]: «سئل مالكٌ عن الجنائز يؤذَن بها على أبواب المساجد، فكره ذلك، وكره أن يُصاح خلفه: استغفروا يغفر الله لكم. وابتدأ ما هو فيه بالكراهية. قال ابن القاسم عن الجنازة: يؤذَن بها في المسجد يُصاح بها، قال: لا خير فيه، وكرهه، وقال: لا أرى بأساً أن يُدار في الحلق يؤذِن النّاسَ، ولا يرفع بذلك صوته». وعلى هذا المعنى شرّاح المختصر، وعلّلوه بمخالفة فعل السّلف[(٢)].

أمّا المسألةُ الّتي ذكرها الشّيخ ابن أبي زيد القيروانيّ، فهي المسألة المعروفة بالتّلقين بعد الدّفن، وظاهر كلام الشّيخ فيها، أنه لا يلقَّن بعد الموت[(٣)]. قال ابن ناجي: ما ذكر لا يتعيّن، بل يدعو بما أحبّ، وإن دعا بغيره فحسن، والتّركُ واسع. قال زرّوق: يعني: يقول ذلك واضعه في قبره ومن حضر من المسلمين، والمطلوب الدّعاء للميّت، ولا يتعيّن هذا الدّعاء فيه ولا غيرُه... مثل كلام ابن ناجي[(٤)]. وعدم تعرّض النّصوص لها، خاصّة المختصرَ دليلٌ على عدم منعها، وأنّ الأمر فيها على السّعة.

---

(١) (٢١٧/٢، بشرح البيان) من كتاب أوّله حلف بطلاق امرأته، كتاب الجنائز.

(٢) ن: المواّق (٣٧٦/٢)، والخرشيّ (٤٦٩/٥)، والدّردير (٤٢٣/١)، وعلّيش (١٧٩/٣)، والدّسوقيّ (١٧٥/٤).

(٣) ن: مواهب الجليل (٢٢٠/٢). وقال في المغني (١٩١/٢): «فأمّا التلقين بعد الدفن، فلم أجد فيه عن أحمد شيئاً، ولا أعلم فيه للأئمة قولاً».

(٤) شرح الرّسالة (٢٧٨/١).

ونبّه أحد المعاصرين(١) إلى أنّ التزامها بعد الدّفن بدعة؛ لأنّها موعظة كسائر المواعظ، تؤدّى عند الحاجة إليها؛ كما روى شقيق أبو وائل قال: كان عبدالله يذكّرنا كلّ يوم خميس، فقال له رجل: يا أبا عبدالرّحمٰن، إنّا نُحِبّ حديثك ونشتهيه، ولَوَدِدْنا أنّك حدّثتنا كلّ يوم! فقال: ما يمنعني أن أحدّثكم إلاّ كراهية أن أُمِلّكم، إنّ رسول الله ﷺ كان يتخوّلنا بالموعظة في الأيّام كراهيةَ السآمة علينا، رواه الشّيخان.

وهذا الكلام صحيح على أصول المذهب المالكيّ أيضاً، لكن إطلاق البدعة عليه بدعةٌ؛ لاحتياج الحكم فيه إلى الاستناد على كلام المتقدّمين، ولا يكفي أن يقال إنّه جارٍ على القواعد.

وممّا يدلّ على أنّه ليس بدعة، أنّ الإمام أحمد سئل عن الوقوف على القبر بعدما يدفن يدعو للميت؟ قال: لا بأس به، قد وقف عليّ والأحنفُ بنُ قيس. وفيه أثرٌ رواه أبو داود بإسناده عن عثمان، قال: كان النّبيّ ﷺ إذا دفن الرّجل وقف عليه، فقال: «**استغفروا لأخيكم، واسألوا له التّثبيت، فإنّه الآن يُسأل**»(٢). قال الألبانيّ: والحديث أخرجه أبو داود، والحاكم، والبيهقيّ، وعبدالله بن أحمد في زوائد الزّهد (ص١٢٩)، وقال الحاكم: صحيح الإسناد، ووافقه الذّهبيّ، وهو كما قالا، وقال النووي (٥/٢٩٢): إسناده جيّد(٣).

ثمّ قال: «ويجوز الجلوس عنده أثناء الدّفن لتذكير الحاضرين بالموت وما بعده، لحديث البراء بن عازب قال: خرجنا مع النّبيّ ﷺ في جنازة رجل من الأنصار، فانتهينا إلى القبر ولمّا يُلحَد، فجلس رسول الله ﷺ مستقبل القبلة، وجلسنا حوله وكأنّ على رؤوسنا الطّيرَ، وفي يده عود ينكت في الأرض، فجعل ينظر إلى السّماء، وينظر إلى

---

(١) لا أستحضر الآن المرجع الّذي وقفت فيه على هذا المعنى.
(٢) ن: ابن قدامة، المغنى (٢/١٩١).
(٣) أحكام الجنائز (ص١٥٦).

الأرض، وجعل يرفع بصره ويخفضه ثلاثاً، فقال: «**استعيذوا بالله من عذاب القبر**» مرّتين أو ثلاثاً، ثمّ قال: «**اللّهمّ إنّي أعوذ بك من عذاب القبر**» ثلاثاً، ثمّ قال: «**إنّ العبد المؤمن، إذا كان في انقطاع من الدّنيا، وإقبال من الآخرة، نزل إليه ملائكة من السّماء بيضُ الوجوه، كأنّ وجوههم الشّمس، معهم كفن من أكفان الجنة، وحَنوط من حنوط الجنة، حتّى يجلسوا منه مدّ البصر، ثمّ يجيء ملك الموت عليه السلام. . .**».

وعلى هذا الأساس يمكن القول، بأنّ مذهب المالكيّة هو المشروعيّة، إن شاء فعل وإن شاء ترك، مع استحباب الفعل عند الحاجة، أمّا في حقّ الميّت فهو يكاد أن يكون متعيّناً، للحديث الّذي ذكرناه.

* * * *

المطلب الثّاني:
في بيان الأدلّة:

استدلّ القائلون بمشروعيّة الموعظة في المقبرة بحديث عليّ رضي الله عنه قال: كنّا في جنازة في بقيع الغرقد، فأتانا النّبيّ ﷺ، فقعد وقعدنا حوله، ومعه مِخْصَرَة فنكّس، فجعل ينكُت بمخصرته، ثمّ قال: «**ما منكم من أحد، ما من نفس منفوسة إلاّ كُتِب مكانُها من الجنّة والنّار، وإلاّ قد كُتِب شقيّةٌ أو سعيدةٌ**»! فقال رجل: يا رسول الله، أفلا نتّكِل على كتابنا وندع العمل، فمن كان منّا من أهل السّعادة، فسيصير إلى عمل أهل السّعادة، وأمّا من كان منّا من أهل الشّقاوة، فسيصير إلى عمل أهل الشّقاوة؟! قال: «**أمّا أهل السّعادة فيُيَسَّرون لعمل السّعادة، وأمّا أهل الشّقاوة فيُيَسَّرون لعمل الشّقاوة**». ثمّ قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٦﴾ [اللّيل: ٥، ٦]. رواه البخاريّ (١٣٦٢)، وبوّب عليه باب موعظة المحدّث عند القبر، وقعود أصحابه حوله.

قال الحافظ ابن حجر[١]: «كأنّه يشير إلى التّفصيل بين أحوال القعود، فإن كان لمصلحة تتعلّق بالحيّ أو الميّت لم يُكره، ويُحمل النّهي الواردُ عن ذلك على ما يخالف ذلك». ويقصد بالنّهي الوارد عن القعود، ما تقدّم من الأحاديث الّتي أوردها البخاريّ، من الأمر بالقيام للجنازة إلى أن توضع[٢].

ويدلّ عليه أيضاً، الحديث الّذي ساقه الألبانيّ، واستدلّ به على مشروعيّة الموعظة، وهو غير حديث عليّ، فيدلّ على أنّ موعظته تكرّرت، ولم تكن واحدة!

وممّا يدلّ عليه أيضاً، الآثارُ الواردة عن السّلف، من استحباب الدّعاء للميّت بعد دفنه، فإنّه لا بأس بعد ذلك من الاتّجاه إلى المشيّعين وتذكيرهم.

فعن عمر أنّه كان يقول إذا أدخل الميّتُ في قبره ـ وقال أبو الأحوص: إذا سوّى عليه ـ: اللّهمّ أسلَم إليك المال، والأهل، والعشيرة، والذّنب العظيم، فاغفر له.

وعن وكيع عن قتادة عن أنس، أنّه دفن ابناً له فقال: اللّهم جاف الأرض عن جنبيه، وافتح أبواب السّماء لروحه، وأبدله بداره داراً خيراً من داره.

وعن وكيع عن سفيان عن عمرو بن مرّة عن خيثمة قال: كانوا يستحبّون، إذا وضعوا الميّت في القبر أن يقولوا: بسم الله، وفي سبيل الله، وعلى ملّة رسول الله، اللّهمّ آجره من عذاب القبر، ومن عذاب النار، ومن شرّ الشيطان.

وبسنده عن ليث عن مجاهد، أنّه كان يقول: بسم الله، وفي سبيل الله،

(١) فتح الباري (٣/٢٢٥).
(٢) ن: صحيح البخاري (٣/١٧٧ ـ ١٨١، مع الفتح).

اللّهمّ افتح له في قبره، ونوّر له فيه، وألحقه نبيّه ﷺ، وأنت عنه راض غير غضبان.

وعن إبراهيم التّيميّ قال: إذا وضعت الميّت في القبر، فقل: بسم الله، وإلى الله، وعلى سنّة رسول الله ﷺ(١).

وعن ابن جريج عن ابن أبي مُلَيْكة قال: لمّا فُرِغَ من قبر عبدالله بن السّائب، قام ابنُ عبّاس على القبر، فوقف عليه ثمّ دعا ثمّ انصرف. وروى أبو داود الطّيالسيّ عن الأسود بن شيبان عن خالد بن نُمَيْر قال: كنت مع الأحنف في جنازة، فجلس الأحنف وجلست معه، فلمّا فرغ من دفنها، وهو ضرار بن القعقاع التّميميّ، رأيت الأحنف انتهى إلى قبره، فقام عليه، فبدأ بالثّناء عليه قبل الدّعاء، فقال: كنت والله علمتُ كذا ثمّ دعا له.

وعن عُمَيْر بن سعيد قال: صلّيت مع عليّ على يزيد بن المكفّف، فكبّر عليه أربعاً، ثمّ مشى حتّى أتاه، فقال: اللّهمّ عبدُك وابنُ عبدك، نزل بك اليوم، فاغفر له ذنبه، ووسّع عليه مُدخله، فإنّا لا نعلم منه إلاّ خيراً، وأنت أعلم به. وعن ابن عليّة قال: رأيت أيّوب يقف على القبر، فيدعو للميت، قال: وربّما رأيته يدعو له، وهو في القبر قبل أن يخرج(٢).

والمقصود أنّ الموعظة من الخير الّذي أمر الله به، وأفضل أوقاتها وقت استعداد النّاس وتهيّئهم، حتّى تلقى الموعظة محلاً في نفوسهم، فإذا كان غيرها كافياً، ورأى الإمام أو غيره، أنّه يمكن أن ينقلهم عن هذه الحال، أو لم يجد الاستعداد في نفسه، فالأفضل أن لا يعظهم في تلك الحال، ويكتفي بالدّعاء للميّت اتّباعاً للآثار الواردة في ذلك، والله أعلم.

* * * *

(١) ن: ابن أبي شيبة، المصنّف (٢١١/٣).
(٢) ن: م س (٢١٢/٣).

المسألة الواحدة والعشرون: رفع اليدين في الدّعاء

المطلب الأوّل: في بيان المذهب:

جاء في المدوّنة[(١)]: «قال ابن القاسم: كان رفعُ اليدين عند مالك ضعيفاً إلاّ في تكبيرة الإحرام. قلت لابن القاسم: وعلى الصفا والمروة، وعند الجمرتين، وبعرفات، وبالموقف، وفي المشعر، وفي الاستسقاء، وعند استلام الحجر؟ قال: نعم، إلاّ أنّه في الاستسقاء بلغني أنّ مالكاً رُئِي رافعاً يديه، وكان قد عزم عليهم الإمام، فرفع مالك يديه؛ فجعل بطونهما ممّا يلي الأرض، وظهورهما ممّا يلي وجهه. قال ابن القاسم: فإن كان الرّفع فهكذا، مثل ما صنع مالك. قلت لابن القاسم: قوله[(٢)]: إن كان الرفع فهكذا، في أيّ شيء يكون هذا الرفع؟ قال: في الاستسقاء، وفي مواضع الدّعاء. قلت لابن القاسم: فعرفة من مواضع الدعاء؟ قال: نعم والجمرتان، والمشعر. قال: ولقد سألت مالكاً عن الرّجل يمرّ بالرّكن، فلا يستطيع أن يستلمه، أيرفع يديه حين يكبّر، إذا حاذى الرّكن، أم يكبّر ويمضي؟ قال: بل يكبّر ويمضي، ولا يرفع يديه».

ومن المدوّنة[(٣)] أيضاً: «قلت لابن القاسم: فهل كان يستحبّ مالك أن تُرفع الأيدي على الصّفا والمروة؟ قال: رفعاً خفيفاً، ولا يمدّ يده رافعاً. قال: ورأيت مالكاً يستحبّ أن يترك رفع الأيدي في كلّ شيء. قلت لابن القاسم: إلاّ في ابتداء الصّلاة؟ قال: نعم إلاّ في ابتداء الصّلاة، قال:

---

(١) المدوّنة (١/٦٨، ٦٩)، رفع اليدين في الرّكوع والإحرام، من كتاب الصّلاة الأوّل.

(٢) قال مصحّح النّسخة: لعلّ الصّواب قولك.

(٣) م س (١/٣٩٨)، رسم الموضع الّذي يقف به الرّجل بين الصّفا والمروة، وفي الدّعاء ورفع اليدين، من كتاب الحجّ الأوّل.

إلاّ أنّه قال: في الصّفا والمروة، إن كان فرفعاً خفيفاً. وقال لي مالك في الوقوف بعرفة: إن رفع أيضاً فرفعاً خفيفاً. قلت لابن القاسم: فهل يرفع يديه في المقامين، عند الجمرتين في قول مالك؟ قال: لا أدري ما قوله، ولا أرى أن يفعل. قال ابن القاسم: وسئل مالك عن الإمام إذا أمر النّاس بالدّعاء، وأمرهم أن يرفعوا أيديهم، في مثل الاستسقاء والأمر الّذي ينزل بالمسلمين، ممّا يشبه ذلك، قال: فليرفعوا أيديهم إذا أمرهم. قال: وليرفعوا رفعاً خفيفاً، وليجعلوا ظهور أكفّهم إلى وجوههم، وبطونها إلى الأرض. قال ابن القاسم: وأخبرني بعض من أثق به، أنه رأى مالكاً في المسجد يوم الجمعة، ودعا الإمامُ في أمر، وأمر النّاسَ برفع أيديهم، فرأى مالكاً فعل ذلك؛ رفع يديه ونصبهما، وجعل ظاهرهما ممّا يلي السّماء».

وجاء في العتبيّة[1]: «وسئل مالك عن رفع اليدين في الدّعاء، قال: ما يعجبني ذلك، فقيل له: فرفع اليدين في الصّلاة عند التّكبير؟ فقال: لقد ذُكر عن رسول الله ﷺ أنّه كان يفعل ذلك إذا كبّر، وإذا رفع رأسه من الرّكوع، وما هو بالأمر العامّ، كأنّه لم يره من العمل المعمول به».

وفي النّوادر[2]: «قال عنه ابن القاسم في العتبيّة: ولا يعجبني رفع اليدين في الصّلاة للدّعاء، فأمّا التّكبير في الرّكوع ورفع الرّأس، فقال رُوي، وليس بالأمر العامّ؛ يريد المعمولَ به».

ومنها[3] أيضاً: «ومن كتاب محمّد قال مالك: ولا يرفع يديه عند رؤية البيت».

ومنها[4]: «وكان مالك يرى رفع اليدين في الاستسقاء للنّاس وللإمام، وبطونُهما إلى الأرض، وذلك العمل عند الاستكانة والخوف والتّضرّع، وهو

---

(١) (٣٧٤/١، ٣٧٥، بشرح البيان).

(٢) (١٧٠/١).

(٣) (٣٧٤/٢).

(٤) النّوادر والزّيادات (٥١٣/١، ٥١٤).

الرّهب، فأمّا عند الرّغبة والمسألة فبسطُ الأيدي، وهو الرّغب، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا﴾، و﴿خَوْفًا وَطَمَعًا﴾. ورُوي أنّه عليه الصلاة والسّلام رفع يديه في دعاء الاستسقاء، وفعله عمر. ومن المجموعة، روى عليّ عن مالك، أنّه استحسن رفع الأيدي في الاستسقاء».

هذا ما وقفت عليه من نصوص أهل المذهب، في رفع اليدين بالدّعاء، ولم تتعرّض الرّسالةُ، ولا الشّيخ خليلٌ في المختصر للمسألة مباشرة، وإن تناولاها في موضوع الدّعاء، أثناء الاستسقاء والسّعي ورمي الجمار، كقول خليل: (ونُدب وقوفُه إثر الأوليين قدر إسراع البقرة، وتياسرُه في الثّانية).

* * * *

المطلب الثّاني:
الأحاديث الواردة في المسألة:

ورد في رفع اليدين بالدّعاء أحاديث كثيرة بلغت التّواتر، وقد وقعت للسّيوطي من طرق تبلغ المائة، لكنّها في قضايا مختلفة، أفاد مجموعها التّواتر المعنويّ[١]. وأفردها المنذريّ في جزء، سرد منها النّوويّ في الأذكار، وفي شرح المهذّب جملةً، وعقد لها البخاريّ أيضاً في الأدب المفرد باباً[٢]. كما أفردها البخاريّ بترجمة في كتاب الدّعوات، وساق فيها عدّة أحاديث[٣].

وسأقتصر على الأحاديث الّتي أوردها البخاري في الأدب المفرد، مع الاكتفاء ببيان أرقامها ودرجتها، وإلاّ فقد قرّر أهل العمل أنّها بلغت التّواتر.

---

(١) ن: محمّد بن جعفر الكتّاني، نظم المتناثر من الحديث المتواتر (١/١٧، ١٨).

(٢) ن: ابن حجر، فتح الباري (١١/١٤٢).

(٣) م س (٢/٥١٧).

(٦٢٩) عن عائشة أنّها رأت النّبيّ ﷺ يدعو رافعاً يديه، يقول: «**إنما أنا بشر فلا تعاقبني، أيّما رجل من المؤمنين آذيته، أو شتمته فلا تعاقبني فيه**». وهو صحيح الإسناد.

(٦٣٠) عن أبي هريرة قال: قدم الطّفيل بن عمرو الدَّوْسيّ على رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، إنّ دَوْساً قد عصت وأبت، فادع الله عليها، فاستقبل رسول الله ﷺ القبلة، ورفع يديه، فظنّ النّاس أنّه يدعو عليهم، فقال: «**اللّهمّ اهد دوساً، وائت بهم**». وهو في الصّحيحين دون قوله قوله: (ورفع يديه). وسكت عنه الحافظ ابن حجر، فهو حسن عنده، كما نصّ على ذلك في المقدّمة.

و(٦٣١) عن أنس قال: قَحَط المطرُ عاماً، فقام بعضُ المسلمين إلى النّبيّ ﷺ يوم الجمعة، فقال: يا رسول الله، قحط المطرُ، وأجدبت الأرضُ، وهلك المالُ، فرفع يديه، وما يُرى في السّماء من سحابة، فمدّ يديه حتّى رأيت بياض إبطيه؛ يستسقي الله، فما صلّينا الجمعة حتّى أهمّ الشابُّ القريبُ الدّارِ الرّجوعَ إلى أهله، فدامت جمعة، فلمّا كانت الجمعة الّتي تليها، فقال: يا رسول الله، تهدّمت البيوتُ، واحتبس الرّكبانُ، فتبسّم لسرعة ملال ابن آدم، وقال بيده: «**اللّهم حوالَينا، ولا علينا**»، فتكشطّت عن المدينة.

(٦٣٣) عن جابر بن عبدالله أنّ الطّفيل بن عمرو قال للنّبيّ ﷺ: هل لك في حصن ومنعة؛ حصن دوس؟ قال: فأبى رسول الله ﷺ، لِما ذَخر الله للأنصار. فهاجر الطّفيلُ، وهاجر معه رجل من قومه، فمرض الرّجلُ فضجر أو كلمة شبيهة بها، فحبا إلى قرن، فأخذ مِشقصاً فقطع ودجيه فمات، فرآه الطّفيل في المنام قال: ما فعل بك؟ قال: غفر لي بهجرتي إلى النّبيّ ﷺ، قال: ما شأن يديك؟ قال: فقيل: إنّا لا نصلح منك ما أفسدت من يديك، قال: فقصّها الطّفيل على النّبيّ ﷺ، فقال: «**اللّهمّ وليديه فاغفر**»، ورفع

يديه. وسنده صحيح، وأخرجه مسلم(١).

موقف الإمام مالك من هذه الأحاديث وتوجيه رأيه:

تقدّم عن الإمام مالك رحمه الله تضعيفُ رفع اليدين خارجَ الصّلاة، في كلّ موطن تُرفع فيه ما عدا الاستسقاء، فإنّه ثبت عنه من قوله وفعله. لكن اختلف العلماء في توجيه قوله في المدوّنة، للاحتمال الّذي يكتنفها، وسأورد توجيهين لعلمين من علماء المالكيّة لما قاله الإمام في المدوّنة، ثمّ أذكر بعده الرّأي الّذي اعتمده المالكيّة في المسألة.

قال ابن رشد(٢): «كره مالك رحمه الله رفع اليدين في الدّعاء، وظاهره خلاف لما في المدوّنة؛ لأنّه أجاز فيها الدّعاء في مواضع الدّعاء؛ كالاستسقاء، وعرفة، والمشعر الحرام، والمقامين عند الجمرتين، على ما في كتاب الصّلاة الأوّل منها، خلاف لما في الحجّ الأوّل، من أنّه(٣) يرفع يديه في المقامين عند الجمرتين.

ويحتمل أن تتأوّل هذه الرّواية على أنّه أراد الدّعاء في غير مواطن الدّعاء، فلا يكون خلافاً لما في المدوّنة، وهو الأوْلى، وقد ذكرنا هذا المعنى في رسم شكّ في طوافه».

وجاء في هامش نسخة المدوّنة(٤): «قوله: (والجمرتان والمشعر إلخ) قال عبدالحقّ: «وسئل في كتاب الحجّ: هل يرفع يديه في المقامين، عند الجمرتين؟ فقال: لا يفعل. قال بعض النّاس: لعلّ جوابه هٰهنا، لم يقع

---

(١) ن: تعليق الحافظ ابن حجر على هذه الأحاديث في فتح الباري (١١/١٤١).

(٢) البيان (١/٣٧٥). ولم أقف على النصّ الّذي أحال عليه في الموضع المشار إليه!

(٣) هكذا بالإثبات، والصّواب إضافة (لا) النّافية، ليستقيم المعنى، وليوافق ما في المدوّنة. وراجع النصّ الثّاني للمدوّنة.

(٤) (١/٦٩). اعتمدت على طبعة دار صادر، وهي أحسن طبعة نُشرت للمدوّنة في تقديري، وبهامشها تصحيحات وتعليقات، أكثرها مأخوذ من كتاب التّنبيهات لعياض، لكن بها سقط في بعض المواضع، استدركته من طبعة دار الكتب العلميّة المطبوعة مع المقدّمات لابن رشد.

على رفع اليدين، وإنّما وقع على التّعريف، أنّ الجمرتين والمشعر من مواضع الدّعاء، لا على رفع اليدين عندهما، ولا على غيره من ترك رفع اليدين عندهما، إذ إنّما سئل عن عرفة، هل هي من مواضع الدّعاء؟ فقال: نعم والجمرتان والمشعر، أراد أنّهما من مواضع الدّعاء كعرفة الّتي هي من مواضع الدّعاء، وهذا أولى من أن يُعَدّ اختلافاً من قوله، إذا كان يحتمل ما وصفنا، والله أعلم».

والظّاهرُ من كلاميهما، خاصّة نص ابن رشد، أنّهما يرجّحان رواية الرّفع في مواضع الدّعاء، وأنّ كلام الإمام يرجع إليها، كما في المدوّنة: «قلت لابن القاسم: قوله: إن كان الرفع فهكذا، في أيّ شيء يكون هذا الرفع؟ قال: في الاستسقاء، وفي مواضع الدّعاء. قلت لابن القاسم: فعرفة من مواضع الدعاء؟ قال: نعم والجمرتان، والمشعر». على أنّ إنكار الرّفع في غير الاستسقاء، لم ينفرد به مالك، بل ذهب إليه جماعة من السّلف، منهم ابن عمر، وجبير بن مطعم، وشريح، وسعيد بن جبير، وسعيد بن المسيّب.

واستدلّوا بحديث عمارة بن رُوَيْبة، أنّه رأى بشر بن مروان رافعاً يديه على المنبر، فسبّه وقال: لقد رأيت رسول الله لا يزيد على هذا، يعني: أن يشير بالسبّابة[١]. وذكر ابن التّين عن عبدالله بن عمر بن غانم[٢] أنه نقل عن مالك أنّ الرّفع في الدّعاء ليس من أمر الفقهاء[٣].

وقال زرّوق تعليقاً على قول الرّسالة: (ثمّ يخرج إلى الصّفا، فيقف عليه للدّعاء): «قال مالك: ولا يرفع يديه في ذلك، وقيل: يرفع، والأوّل

(١) ن: ابن بطّال، شرح البخاريّ (١٣٨/١٩). وأصل الكلام الطّبريّ، والحديث رواه مسلم (٨٧٤).

(٢) هو قاضي القيروان، روى عن مالك ووقع ذكره في المدوّنة. ت: ١٩٠هـ. ن: مخلوف، شجرة النور (٦٢/٣٥).

(٣) ن: ابن حجر، فتح الباري (١٤٢/١١).

أصحّ». وكونه أصحّ، لا ينفي أنّ مقابله صحيح أيضاً. قال ابن فرحون في اصطلاح ابن الحاجب[1]: «ومن قاعدة المؤلّف أنّه يأتي بالأصحّ حيث يكون كلٌّ واحد من القولين صحيحاً، وأدلّة كلّ واحد منهما قويّة، إلاّ أنّ الأصحّ مرجّح على الآخر بوجه من وجوه التّرجيح».

هذا محلّ الحاجة من هذه المسألة، وهي كما رأينا، محلّ وفاق من الفقهاء، بما فيهم المالكيّة؛ لأنّ كلام الإمام محتمل، كما قال عبدالحقّ الصّقلّي. وإنْ كان يظهر أنّ إنكار مالك متوجّه إلى معنى آخر غير مجرّد الرّفع، وهو ما أشار إليه السّهيليّ في الرّوض الأنف بقوله[2]: «وذُكر لمالك أنّ عامر بن عبدالله بن الزّبير كان يدعو بإثر كلّ صلاة، ويرفع يديه، فقال: ذلك حسن، ولا أرى أن يرفعهما جدًّا... فمن كره فإنّما كره الإفراط في الرّفع، كما كره رفع الصّوت بالدّعاء جدًّا. قال ﷺ: «**أربعوا على أنفسكم، فإنّكم لا تدعون أصمّ ولا غائباً**»، وهو معنى قول مالك الّذي قدّمناه في رفع اليدين»، والله أعلى وأعلم.

* * * *

المسألة الثّانية والعشرون: زخرفة المسجد وتزيينه:

أعتذر للقارئ الكريم، على عدم الالتزام بمنهجية البحث، في هذه المسألة؛ للسّبب الّذي كنت أشرت إليه في المقدّمة، إلاّ أنّ هذه المخالفة لا تعدو أن تكون تقديم مطلب على آخر.

* * * *

---

(١) ابن فرحون، كشف النّقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب (ص٩١).

(٢) السّهيليّ، الرّوض الأنف في تفسير السيرة النّبويّة لابن هشام (٤/٢٢٧)، دار الكتب العلميّة.

المطلب الأوّل: الأحاديث الواردة في المسألة:

وردت مجموعةٌ من الأحاديث المتعلّقة بزخرفة المسجد وتزيينه، تُعطي القراءةُ الأولى لها النّهيَ عن فعل ذلك، وبعضُها صريحٌ في النّهي، والبعضُ الآخر يجعل ذلك من علامات السّاعة، والبعضُ منها يجعل ذلك من متابعة أهل الكتاب.

وسأورد طائفةً منها، بادئاً بما ذكره أمير المؤمنين في الحديث الإمام البخاري وتلميذه الإمام مسلم رحمهما الله، في كتابيهما الصّحيحين اللّذين هما أصحّ الكتب بعد كتاب الله.

قال البخاريّ رحمه الله، في الباب (٦٢) من كتاب الصلاة: باب بنيان المسجد، وقال أبو سعيد: كان سقف المسجد من جريد النّخل. وأمر عمرُ ببناء المسجد، وقال: أَكِنَّ النّاس من المطر، وإيّاك أن تُحَمِّر أو تُصَفِّر، فتَفتن النّاسَ. وقال أنس: يتباهون بها، ثمّ لا يعمرونها إلاّ قليلاً. وقال ابن عبّاس: لتزخرفنّها كلّها، كما زخرفت اليهود والنّصارى.

وفي باب بنيان المسجد، عن (٤٤٦) نافع أنّ عبدالله أخبره، أنّ المسجد كان على عهد رسول الله ﷺ مبنياً باللَّبِن، وسقفُه بالجريد وعَمَدُه خَشَبُ النّخل، فلم يزد فيه أبو بكر شيئاً، وزاد فيه عمر وبناه على بنيانه في عهد رسول الله ﷺ باللَّبِن والجريد، وأعاد عمده خشباً. ثمَّ غيَّر عثمان فزاد فيه زيادة كثيرة، وبنى جداره بالحجارة المنقوشة والقَصَّة، وجعل عَمَدَه من حجارة منقوشة، وسَقَفَه بالسّاج.

وروى الإمام مسلم في صحيحه (٨٢٨)، في باب فضل بناء المساجد والحثّ عليها، عن محمود بن لبيد أنّ عثمان بن عفّان أراد بناء المسجد، فكره النّاسُ ذلك، فأحبّوا أن يَدَعَه على هيئته، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**من بنى مسجداً لله بنى الله له في الجنة مثله**».

وعن عمر رضي الله عنه مرفوعاً: «**ما أساء قومُك قطّ إلاّ زخرفوا**

مساجدهم» رواه ابن ماجه في سننه (٧٤١) من طريق عمرو بن ميمون. قال الحافظ: رجاله ثقات إلاّ شيخَه جبارة بن المغلّس، ففيه مقال.

وعن أنس مرفوعاً: «**يأتي على أمّتي زمان يتباهون بالمساجد، ثمّ لا يَعمرونها إلاّ قليلاً**». رواه أبو يعلى في مسنده (٢٧٥٢)، وابن خزيمة في صحيحه (١٣٢١)، وسكت عنه الحافظ في الفتح.

وعن أنس بن مالك أيضاً مرفوعاً: «**لا تقوم السّاعةُ حتّى يتباهى النّاسُ في المساجد**». رواه أبو داود (٤٤٩)، والنّسائي (٦٧٩)، وابن حبّان (١٦١٤)، وسكت عنه الحافظ[١]. وقال الألباني[٢]: وهذا سند صحيح على شرط مسلم.

وعن ابن عبّاس رضي الله عنه مرفوعاً: «**ما أمرت بتشييد المساجد، لَتُزَخرفنّها كما زخرفت اليهود والنصارى**». أخرجه أبو داود (٤٤٨)، قال الألباني[٣]: وهذا سند صحيح على شرط مسلم، وقد صحّحه ابنُ حبّان، كما في بلوغ المرام.

وعن ابن عبّاس أيضاً مرفوعاً: «**أراكم ستشرفون مساجدكم بعدي، كما شرفت اليهود كنائسَها، وكما شرفت النّصارى بِيَعَها**». سنده ضعيف، أخرجه ابن ماجه (٧٤٠)، وفيه ليث، وهو ابن أبي سليم ضعيف، وجبارة بن المُغَلّس أشد ضعفاً منه[٤].

قال الشّيخ الألباني[٥]: «وقد رُويت أحاديثُ صريحة، في النّهي عن زخرفة المساجد، ولكنّها كلَّها لا تخلو من ضعف، ولذلك آثرنا هذا الحديث الصّحيح، فإنّه يقوم مقامها في المعنى».

---

(١) ن: حكم الحافظ على هذه الأحاديث في الفتح (٥٣٩/١).
(٢) ن: الألباني، الثّمر المستطاب في فقه السنّة والكتاب (ص٤٦٥).
(٣) ن: الثّمر المستطاب (٤٦٠/١).
(٤) ن: م س (٤٦٠/١).
(٥) ن: م س (٤٦٢/١).

قلت: يشير إلى حديث ابن عبّاس: «**ما أمرت بتشييد المساجد**...».

هذه أهمُّ الأحاديث الواردة، في النّهي عن تزيين المساجد وزخرفتها، وهناك أحاديث أخرى، مثل: «**ابنوا المساجد واتخذوها جمًّا**»، وحديث: «**نُهينا أن نصلّي في مسجد مشرف**»، وحديث: «**ليس لي رغبة عن أخي موسى، عريش كعريش موسى**»، وحديث: «**إذا زخرفتم مساجدكم، وحلّيتم مصاحفكم، فالدّمار عليكم**»، وروي بلفظ: «**إذا زوّقتم مساجدكم**»، لكن لا يخلو كلّ واحد منها من ضعف، كما قال الشّيخ الألباني رحمه الله.

وقبل أن أنتقل إلى المطلب الثّاني، لا بأس أن نقف قليلاً، مع دلالات بعض الكلمات الّتي تمثّل حجر الزّاوية، في فقه هذه المسألة. وأوّل هذه الكلمات هي كلمة (الزّخرفة)، حيث تردّدت في أكثر من رواية؛ مرفوعة وموقوفة.

قال ابن منظور(١): الزّخرف الزّينة، ابن سيده: الزّخرف الذّهب، هذا الأصل، ثمّ سمّي كلّ زينة زخرفاً، ثمّ شبّه كلُّ مُمَوَّه مزوّر به. وبيت مزخرف، وزخرف البيت زخرفةً زيّنه وأكمله، وكل ما زُوّق وزُيّن فقد زُخْرِف. ومنه قوله تعالى: ﴿وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَابًا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِـُٔونَ ۝٣٤ وَزُخْرُفًا﴾ [الزخرف: ٣٤، ٣٥]. قال الفرّاء: الزّخرف الذّهب. وفي الحديث نهى أن تُزخرف المساجدُ؛ أي: تُنقش وتموّه بالذّهب، ووجه النّهي يحتمل أن يكون لئلاّ تشغل المصلّي. وقال ابن الأعرابي، في قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا﴾ [الأنعام: ١١٢] أي: حسن القول، بترقيش الكذب. والزّخرف الذهب في غيره، وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا﴾ [يونس: ٢٤] أي: زينتها، من الأنوار والزَّهر، من بين أحمر وأصفر وأبيض. انتهى محلّ الحاجة منه.

ويؤخذ منه أنّ الزّخرفة ليست مطلق التّزيين والتّحسين، بل هي تزيين وتحسين خاصّ يكون بالذّهب، على نحو ما قاله مالك في العتبيّة: «ولقد كره النّاسُ تزويق المسجد، حين جُعِل بالذّهب والفسيفساء».

---

(١) ن: لسان العرب، مادّة (زخرف) بتصرّف.

أمّا الكلمة الثّانية فهي السّاجُ، وهو ضربٌ من الشجر أو الخشب معروفٌ، الواحدة منها ساجةٌ، وهي الخشبة المشرجعة المربّعة، يؤتى بها من الهند[١].

أمّا التّشييدُ فمتردَّد معناه بين الرّفع والتّزيين، وقد ورد التّنزيل بكليهما جميعاً؛ ففي قول الله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾ [النّساء: ٧٨]، قال شيخ المفسّرين الطّبريّ[٢]: «واختلف أهلُ العربية في معنى المشيّدة، فقال بعض أهل البصرة منهم المشيّدة الطّويلة، وأمّا المشِيد بالتّخفيف، فإنّه المزيَّن».

وفي قوله تعالى: ﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ ﴿٤٥﴾﴾ [الحج: ٤٥]، قال الطّبريّ، بعد أن حكى قولين في (مشيد)؛ قول من قال إنّه المجصّص، أي: المطليّ بالجصّ، وقول من قال: إنّه الطّويل[٣]: «وأولى القولين في ذلك بالصّواب قول من قال: عنى بالمشيد المجصّص، وذلك أنّ الشّيد في كلام العرب هو الجصّ بعينه ومنه قول الرّاجز كَحَبَّةِ المَاءِ بينَ الطَّيِّ والشِّيدِ، فالمشيد إنّما هو مفعول من الشّيد؛ ومنه قول امرئ القيس:

وتَيْماءَ لم يتركْ بها جذعَ نخلة ولا أُطُما إلاّ مَشيداً بجَنْدلِ

يعني بذلك إلاّ بالبناء بالشّيد والجندل، وقد يجوز أن يكون معنياً بالمشيد المرفوع بناؤه بالشّيد، فيكون الّذين قالوا عنى بالمشيد الطّويل، نَحَوْا بذلك إلى هذا التّأويل، ومنه قول عديّ بن زيد:

شادَهُ مَرْمَراً وجلّله كِلْ سا فللطير في ذُراه وُكورُ

---

(١) ن: الجوهري، الصّحاح في اللّغة؛ الأزهري، تهذيب اللّغة؛ ابن منظور، لسان العرب، مادّة (س ي ج)، وابن حجر، فتح الباري (٥٣٩/١).
(٢) جامع البيان في تأويل القرآن (٥٥٤/٨).
(٣) م س (٦٥٦/١٨).

وقد تأوّله بعضُ أهل العلم بلغات العرب، بمعنى المزيّن بالشّيد، من شدته أشيده، إذا زيَّنته به، وذلك شبيه بمعنى من قال مجصص».

وأعتذر إلى القارئ عن هذه الإطالة، لكنّها مهمّة خاصّة من الإمام أبي جعفر. والّذي يتحرّر من هذا النّقل، أنّ أَوْلى القولين بمعنى: (ما أُمِرْت بتشييد المساجد) ما أمرت بتزيينها. ويدلّ عليه تمامُ الحديث: «**لتزخرفنّها كلّها، كما زخرفت اليهود والنّصارى**»، فيكون معنى التّشييد هو الزّخرفة، سواء جعلنا تمام الحديث مرفوعاً، كما رجّحه الألباني، أو جعلناه من كلام ابن عبّاس، كما جنح إليه الحافظ في الفتح. وإذا كان بمعنى الزّخرفة، فيكون خاصًّا بزخرفته بالذّهب أو الفضّة، كما رواه الطّبري في التّفسير عن مجاهد قال: حدّثني محمد بن عمرو ثنا أبو عاصم ثنا عيسى. وحدّثني الحارث ثنا الحسن ثنا ورقاء جميعاً عن ابن أبي نجيح عن مجاهد: ﴿وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ﴾، قال: بالقصّة أو الفضة.

وهذا الّذي أوضحته هنا، لا يختلف مع ما قرّره العلماء، مالكيّة وغيرهم في هذه المسألة، سواء الّذين قالوا بكراهة هذه الزّخرفة، لما فيها من إشغال المصلّي عن الصّلاة، أو القائلين بالإباحة، إذا لم تكن من بيت المال، وهو مذهب الحنفيّة، كما سيتّضح من نصوصهم.

❋ ❋ ❋ ❋

المطلب الثّاني:
في بيان المذهب المالكيّ

جاء في المدوّنة[(١)]: «قلت: أكان مالك يكره أن يكون في القبلة مثلُ هذا الكتاب الّذي كُتِب في مسجدكم بالفسطاط؟ قال: سمعت مالكاً، وذكر مسجد المدينة، وما عُمِل في قبلته من التّزويق وغيره، فقال: كره ذلك النّاسُ حين فعلوه، وذلك يشغل النّاسَ في صلاتهم، فينظرون إليه فيلهيهم.

(١) (١٠٩/١) التّزويق والكتاب... من كتاب الصّلاة الأوّل.

قال مالك: ولقد بلغني أنّ عمر بن عبدالعزيز لمّا ولي الخلافة أراد نزعه، فقيل له: إنّ ذلك لا يخرج كبير شيء من الذّهب فتركه».

وفي العتبيّة[١]: «قال موسى بن معاوية الصمادحيّ: سئل ابن القاسم عن المساجد، هل يكره الكتاب فيها في القبلة بالصّبغ شبه آية الكرسيّ، أو نحوها من قوارع القرآن: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾، والمعوّذات، ونحوها. قال ابن القاسم: كان مالك يكره أن يكتب في القبلة في المسجد شيء من القرآن أو التّزاويق، ويقول: إن ذلك يُشغل المصلّي، وقد كره مالك أن يكتب القرآن في القراطيس، فكيف في الجدران؟!».

وفي العتبيّة[٢] أيضاً: «قال مالك: ولقد كره النّاسُ تزويق المسجد، حين جُعِل بالذّهب والفسيفساء، وأُوِّل ذلك ممّا يشغل النّاس في صلاتهم».

وقال ابن أبي زيد[٣]: «قال موسى عن ابن القاسم: كره مالك أن يُكتب في قبلة المسجد شيء من القرآن والتّزاويق، وكره كتابته في القراطيس، فكيف في الجُدُر».

«ومن المجموعة: ابن القاسم عن مالك، أيُكتب ذكر الحقّ في المسجد؟ قال: أمّا الشّيء الخفيفُ فلا بأس به، وأمّا الشّيء يطول فلا أحبّه».

وفي المختصر للشّيخ خليل، في سياق مكروهات الصّلاة: (وتزويقُ قبلةٍ).

الشّرح والبيان:

هذا ما أمكنني الوقوف عليه من نصوص أهل المذهب، وسأحاول أن أجلّي حقيقتها، بجلب كلام علماء المذهب وشارحيه.

---

(١) العتبيّة (١٠٧/٢، بشرح البيان).
(٢) (٢٧٠/١، بشرح البيان).
(٣) النوادر والزّيادات (٥٣٦/١).

قال ابن رشد[١]، تعليقاً على كلام العتبيّة الّذي أوردناه في صدر هذه المسألة: «هذا مثلُ ما في المدوّنة، في كراهية تزويق المسجد. ومن هذا المعنى كره تزيين المصاحف بالخواتم، وقد مضى ذلك في رسم سلعة سمّاها[٢]. وكره في أوّل سماع موسى أن يكتب في قبلة المسجد بالصّبغ آيةَ الكرسيّ، أو غير ذلك من القرآن لهذه العلّة. ولابن نافع وابن وهب، في المبسوطة إجازة تزيين المساجد وتزويقها بالشّيء الخفيف، ومثل الكتاب في قبلتها، ما لم يكثر ذلك، حتّى يكون ممّا نُهي عنه من زخرفة المساجد».

وقال أيضاً[٣]: «هذا مثل ما في المدوّنة من كراهية تزويق المسجد، والعلّة في ذلك، ما يُخشى على المصلّين من أن يلهيهم ذلك في صلاتهم. وقد مضى بيان هذا المعنى من الحديث، في رسم سلعة سمّاها، ورسم الشّجرة تطعم بطنين في السنّة، من سماع ابن القاسم. ومضى في رسم سلف في حيوان منه وجهُ كراهية مالك لكتابة القرآن في القراطيس أسداساً وأسباعاً، فكتابةُ شيء من القرآن في قبلة المسجد، مكروه عند مالك لوجهين، وقد خفّف ذلك ابن نافع، وابن وهب في المبسوطة، وقول مالك أولى وأصحّ في المعنى».

وفي منح الجليل ممزوجاً بعبارة المتن[٤]: «وكره تزويقُ قبلة بذهب أو غيره، وكذا الكتابة فيها، وتزويق مسجد بذهب أو شبهه، لا إتقان بنائه وتجصيصه، فيندبان».

وفي مواهب الجليل[٥]: «قال ابن رشد، في سماع عيسى من كتاب الجامع: وتحسينُ بناء المساجد وتحصينُها ممّا يُستحب، وإنّما الّذي يُكره

---

(١) البيان والتّحصيل (١/١٧٠).
(٢) م س (١/٢٤١).
(٣) م س (٢/١٠٨).
(٤) منح الجليل شرح مختصر خليل (١/١٦٤).
(٥) الحطّاب، مواهب الجليل (٢/٥٥١).

تزويقُها بالذّهب وشبهِه، والكتابة في قبلتها»، ثمّ ذكر ما أوردناه عن ابن رشد سابقاً.

وإذا تأمّلنا في النّصوص الّتي قدّمناها، من المدوّنة والعتبيّة، نرى أنّ النّهي فيها موجّه إلى زخرفة قبلة المسجد، أو المسجد عموماً بالذّهب. ويدلّ عليه قول مالك فيها: «ولقد بلغني أنّ عمر بن عبدالعزيز، لمّا ولي الخلافة أراد نزعه، فقيل له: إنّ ذلك لا يُخرج كبيرَ شيء من الذّهب فتركه»، وقوله في العتبيّة: «ولقد كره النّاسُ تزويق المسجد، حين جُعِل بالذّهب والفسيفساء». فإذا كنَّ بغيره، أو بشيء خفيف فيجوز، كما قال: «أمّا الشّيء الخفيفُ فلا بأس به»، وهو رأي ابن نافع وابن وهب. وبهذا الاعتبار، يكون المالكيّة قد توسّطوا بين قولين؛ قول يذهب إلى الإباحة، وهو قول فقهاء الحنفيّة، وسنعرض له باقتضاب، وقول يذهب إلى التّحريم، وهو قول فقهاء الحنابلة.

وسنعرض للقول الثّاني أوّلاً، ثمّ نتبعه بقول الأحناف.

قال في الإنصاف(١): «السّادسة: يجوز صرفُ الموقوف على عمارة المسجد؛ كبناء منارته وإصلاحها، وكذا بناء منبره، وأن يشتري منه سلّماً للسّطح، وأن يبني منه ظلته. ولا يجوز في بناء مرحاض، ولا في زخرفة المسجد، ولا في شراء مكانس ومجازف، قاله الحارثي».

وفي كشاف القناع عن متن الإقناع ممزوجاً بالمتن(٢): «ولا يجوز صرفُه أيضاً في زخرفة مسجد بالذّهب أو الأصباغ؛ لأنّه منهيّ عنه وليس ببناء، بل لو شرط لما صحّ؛ لأنّه ليس قربة، ولا داخلاً في قسم المباح».

أمّا مذهب الحنفيّة، فهو الإباحة بشرط أن لا يكون من بيت المال. قال في المبسوط(٣)، شارحاً قول الحاكم(*) الشّهيد (ولا بأس أن ينقش المسجد

---

(١) المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (٧٢/٧).

(٢) (٢٧٦/٤)، دار الفكر.

(٣) ن: (٢٨٣/٣٠ ـ ٢٨٤). ون: البحر الرّائق شرح كنز الدّقائق (٣٩/٢)، وفيه: «وأصحابنا قالوا بالجواز، من غير كراهة ولا استحباب».

(*) قال الغزي في الطّبقات السنيّة في تراجم الحنفيّة (١٣/١): «واعلم أنّ من كتب=

بالجصّ والسّاج، وماء الذهب): وكان شيخنا الإمام رضي الله عنه يقول: تحت اللّفظ إشارة إلى أنّه لا يُثاب على ذلك، فإنه قال لا بأس، وهذا اللّفظ لرفع الحرج، لا لإيجاب الثّواب، وهو المذهب عند الفقهاء رحمهم الله، لما فيه من تكثير الجماعة، وتحريض النّاس على الاعتكاف في المسجد، والجلوس فيه لانتظار الصّلاة، وفي كل ذلك قربة وطاعة، والأعمال بالنيات، والمراد التزيّن بما ليس بطيّب من الأموال، أو على قصد الريّاء والسّمعة، فعلى بعض ذلك يحمل، وهذا كلّه إذا فعل المرءُ هذا بمال نفسه، مما اكتسب من حلّه، فأمّا إذا فعله بمال المسجد، فهو آثم في ذلك. وإنما يفعل بمال المسجد، ما يكون فيه أحكام البناء، فأما التزيّن فليس من أحكام البناء في شيء، حتى قال مشايخنا رحمهم الله: للمتولّي أن يجصّص الحائط بمال المسجد، وليس له أن ينقش الجصّ بمال المسجد ولو فعله كان ضامناً، لأنّ في التّجصيص إحكام البناء، وفي النّقش على الجصّ تزيين البناء لا إحكامه، فيضمن المتولّي ما يُنفق على ذلك من مال المسجد، وقد أمرنا في المساجد بالتعظيم، ولا شك أن معنى التعظيم يزداد بالتّزيين، في قلوب بعض الناس من العوام فيمكن أن يقال بهذا، يؤجر هو على ما فعله.

ولعله من خلال هذا العرض المختصر، اتّضح لنا أنّ معنى الزّخرفة المنهيّ عنها متوجّه إلى تحلية الحيطان بالذهب والفضة، خاصّة في جهة القبلة، وأنّ العلّة في ذلك هي إشغال المصلّين عن الوظيفة الّتي اتّخذت المساجد لها، وهي ذكر الله والصّلاة، فكلّ ما يشغل المصلّين عنهما يُنهى عنه، وعلى هذا يُحمل نهيُ عمر رضي الله عنه الجصّاصَ عن استعمال الحمرة والصّفرة؛ لأنّ هما يفتنان الناس، بمعنى يشغلانهم عن الصّلاة بالنّظر إليهما، كما ردّ رسول الله ﷺ خميصة لها أعلام؛ لأنّها شغلته عن الصّلاة، وأعطاها إلى أبي جهم، وأمر أن يؤتى له بأنبجانيّته. رواه البخاري **(٣٧٣)**، وهذا يختلف من زمن لآخر، فينظر فيه أهلُ العرف.

= الأصول، كتاب الكافي للحاكم الشهيد، وهو كتاب معتمد في نقل المذهب. وشرحه جماعة من المشايخ، منهم الإمام شمس الأئمة السّرخسي، وهو مبسوط السّرخسيّ».

وما أحسن ما قاله ابن المنيّر الفقيه الإسكندريّ المالكيّ[١]: «لمّا شيد النّاس بيوتهم وزخرفوها، ناسب أن يُصنع ذلك بالمساجد؛ صوناً لها عن الاستهانة».

وخلاصة البحث أنّ الزّخرفة المنهيّ عنها، هي طلاء المسجد بالذّهب والفضّة، حسب ما يعطيه المعنى اللّغويّ للكلمة، أمّا مجرّد تزيينها على نحو ما هو موجود في الحرمين الشّريفين، فلم يقل أحد من العلماء بكراهته، فضلاً عن حرمته، وإنّما غاية ما يقولونه إنّ الأولى اجتناب كلّ ما يشغل المصلّي عن الذّكر، ممّا يسمّيه العلماء بخلاف الأولى.

❋ ❋ ❋ ❋

المسألة الثّالثة والعشرون:
التّسبيح في العيدين

❋ ❋ ❋ ❋

المطلب الأوّل:
في بيان مذهب المالكيّة

من المدوّنة[٢]: «قال: وقال مالك: والتّكبير إذا خرج لصلاة العيدين، يكبّر حين يخرج إلى المصلّى، وذلك عند طلوع الشّمس، فيكبّر في الطّريق تكبيراً يُسمع نفسه ومن يليه، وفي المصلّى إلى أن يخرج الإمامُ، فإذا خرج الإمام قطع. قلت لابن القاسم: فهل يُكَبّر إذا رجع؟ قال: لا، قلت: وهو قول مالك؟ قال: نعم، هو قوله. قال ابن القاسم: ألا ترى أنّه قال: إذا

---

(١) ن: ابن حجر، فتح الباري (٥٤١/١) وتعقّبه. ون: أحمد بن الصديق الغماري، تشنيف الآذان بأدلّة استحباب السّيادة عند اسمه ﷺ في الصلاة والأذان (ص: ١٥٤).

(٢) (١٦٧/١، ١٦٨) في صلاة العيدين، من كتاب الصّلاة الثّاني.

خرج الإمام قطع. قلت لابن القاسم: فهل ذكر لكم مالكٌ التّكبير، كيف هو؟ قال: لا، قال: وما كان مالكٌ يحُدّ في هذه الأشياء حدًّا، والتّكبير في العيدين جميعاً سواءٌ».

ومن العتبيّة[١]: «وسئل مالك عن التّكبير في العيدين، يغدو الرّجل قبل الفجر، أو بالغلس قرب الصّلاة، أيكبّر بالطّريق وفي قعوده؟ قال مالك: ليس يكون التّكبير إلاّ قرب طلوع الشّمس في الإسفار البيِّن الّذي يكون عند طلوعها، فيكبِّر الرّجلُ تلك السّاعة، وفي المصلّى حتّى يخرج الإمام. فقيل له: التّكبير في العيدين جميعاً؟ قال: نعم. قال سحنون: أخبرني عليّ بن زياد، أنّه لا تكبيرَ إلاّ على من غدا بعد طلوع الشّمس، وهي السنّة، وقاله سعيد بن المسيّب».

ومنها[٢]: «قال مالك: من السنّة أن يُكبِّر الإمام إذا صعد المنبر في العيدين، ويُكبّر في الخطبة الثّانية».

ومنها أيضاً[٣]: «قال مالك: ليس للإمام في العيدين تكبيرٌ ينتهي إليه، يعني في الخطبة على المنبر».

ومنها[٤]: «وسئل عن الإمام يكبّر في العيدين على المنبر، أيكبِّر النّاسُ بتكبيره؟ فقال: نعم، فقيل: أفينصتون كما ينصتون يوم الجمعة؟ فقال: نعم».

ومنها[٥]: «قال: وسألته متى يُكبِّر في عيد الفطر؟ قال: يكبِّر حين يغدو إلى المصلَّى إلى أن يرقى الإمام المنبر، وإلى أن يسكت الإمام عن التّكبير. قال: وينزل إلى العيدين من مثل ما ينزل به للجمعة ثلاثة أميال».

---

(١) (٢٨٦/١، بشرح البيان) من كتاب أوّله حلف بطلاق امرأته. وزاد في النّوادر (٥٠٠/١): «تكبيراً وسطاً، لا خفض ولا رفع».

(٢) (٣٠٠/١) من كتاب سنن رسول الله.

(٣) (٣٣٢/١) من كتاب أوّله اغتسل على غير نيّة.

(٤) (٤٥٤/١) من كتاب الصّلاة الثّاني، ضمن كتاب الصّلاة الثّالث.

(٥) (٤٩٢/١) نفس الرّسم الأول.

ومن النّوادر[1]: «قال عنه عليّ: ومن غدا إليها قبل طلوع الشّمس فلا بأس به، ولكن لا يُكبّر حتّى تطلع الشّمسُ. ولا ينبغي للإمام أن يأتي المصلّى حتّى تحين الصّلاةُ. قال عنه أشهب: ويُكبّر الرّجلُ من حين يغدو إلى المصلّى، إلى أن يرقى الإمام المنبرَ، ثمّ إذا كبّر في خطبته كبّر معه».

ومنها[2]: «قال مالك في المختصر: ويأتي الإمام إلى العيدين مُظهراً للتّكبير، حتّى يدخل قبلة مُصلاّه، فيحرمَ للصّلاة، فلا يؤذّن له ولا يُقام. وقال ابن حبيب: من السنّة أن يجهر في طريقه إليها بالتّكبير والتّهليل والتّحميد جهراً، يُسمع من يليه وفوق ذلك شيئاً، حتّى يأتي الإمام فيُكبّر، فيكبّروا لتكبيره ظاهراً دون الأوّل... ومن اغتدى فلا يُكبّر حتّى يُسفر، وأحبُّ إليّ من التّكبير: الله أكبر، الله أكبر، لا إلٰه إلاّ الله، والله أكبر، الله أكبر، ولله الحمدُ على ما هدانا، اللّهمّ اجعلنا من الشّاكرين؛ لقول الله تعالى: ﴿وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾، وكان أصبغ يزيد: الله أكبر كبيراً، وسبحان الله بُكرةً وأصيلاً، ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله، وما زدتَ أو نقصتَ، أو قلت غيره، فلا حرج».

وفيها أيضاً[3]: «قال عنه أشهب: والتّكبير في الفطر، من حين يغدو إلى أن يرقى الإمامُ المنبر، قال عنه ابن عبدالحكم: ويكبّر تكبيرةً في الخطبة».

ومن الرّسالة: «وليذكر الله في خروجه من بيته، في الفطر والأضحى جهراً، حتّى يأتي المُصلّى الإمامُ والنّاسُ كذلك، فإذا دخل الإمامُ للصّلاة قطعوا ذلك، ويكبّرون بتكبير الإمام في خطبته، وينصتون له فيما سوى ذلك».

ومن المختصر، في سياق مندوبات العيد: «وخروجٌ بعد الشّمس،

---

(١) (١/٤٩٨، ٤٩٩).
(٢) (١/٥٠٠).
(٣) (١/٥٠٧).

وتكبيرٌ فيه حينئذ لا قبله، وصُحّح خلافُه وجَهَر به. وهل لمجيء الإمام، أو لقيامه للصّلاة؟ تأويلان... واستفتاحٌ - أي: الخطبتين - بتكبير، وتخلُّلهما به بلا حدٍّ».

الشّرح والتّوضيح:

تضمّنت هذه النّصوصُ جملةً من الأحكام المرتبطة بالتّكبير في العيدين، وهي الوقتُ المرغّب فيه لبداية التّكبيرِ، ووقتُ نهايته أو انقطاعه، وتكبيرُ الإمام في خلال الخطبة ومتابعةُ النّاس له، وصفةُ التّكبير، وإظهارُ الإمام له، وأخيراً حكمُه الشّرعيّ.

أمّا حكمُه الشّرعيّ، فسيأتي في مسألة التّكبير أيّامَ التّشريق أنّه مندوب، ولم يفرّق الفقهاء بينه وبين التّكبير في الفطر، بل حكمُ التّكبير، عندهم فيهما واحد وهو النّدبُ، وبعضُ العلماء يفضّل التّكبير في الفطر على تكبير الأضحى، قال الشّيخ الموفّق ابن قدامة رحمه الله في كتابه المغني[(١)]: «واختص الفِطر بمزيد تأكيد؛ لورود النّصّ فيه، وليس التّكبير واجباً. وقال داود: هو واجب في الفطر لظاهر الآية، ولنا أنّه تكبير في عيد، فأشبه تكبير الأضحى. ولأنّ الأصل عدم الوجوب، ولم يرد من الشّرع إيجابه، فيبقى على الأصل، والآية ليس فيها أمرٌ، إنّما أخبر الله تعالى عن إرادته، فقال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ١٨٥]».

أمّا عن وقته، فلا خلاف في مشروعيّته بعد طلوع الشّمس، واختُلف إذا خرج قبل الطّلوع على ثلاثة أقوال؛ فقيل: يكبّر، وقيل: لا يكبّر، والقولان لمالك؛ الأوّل منهما في المبسوط، والثّاني في المجموعة، وفَهِم اللّخميّ المدوّنة عليه، وسلّمه خليل. وقيل: إن أسفر كبّر وإلاّ فلا، قاله ابن حبيب[(٢)].

---

(١) (١١٢/٢).

(٢) ن: ابن ناجي، شرح الرّسالة (٢٥٨/١). ون: الدّسوقي، الحاشية على الشّرح الكبير (٤٨/٤)، العدويّ، الحاشية على شرح كفاية الطّالب الرّبّاني (٤٩٧/١).

قال في المبسوط: يكبِّر من انصراف صلاة الصّبح، قال ابن عبدالسلام: وهو الأولى، لا سيما في الأضحى، تحقيقاً للشَّبه بأهل المشعر(١).

وهذا القول هو الّذي قال فيه خليل (وصُحّح)، أي: وصُحّح الشّروعُ في التّكبير قبل طلوع الشّمس. ويشير به، كما نصّ عليه في خطبة كتابه إلى أنّ شيخاً غير المشايخ الأربعة الّذين ذكرهم في الأوّل؛ وهم ابن يونس، وابن رشد، واللّخميّ، والمازريّ، صحّح هذا أو استحسنه، وهذا الشّيخ هو ابن عبدالسّلام الهوّاري(٢).

وفيه قول رابع لابن مسلمة، أنّه يشرع في التّكبير وقتَ غدوّ الإمام تحريًا(٣).

أمّا الإمامُ فالمستحبّ في حقّه، أن لا يخرج إلى المصلّى إلاّ بعد اجتماع النّاس فيه، بحيث يعلم أنّه إذا ذهب إليها تُقام الصّلاة، حين ترتفع الشّمس وتحِلّ النّافلة، أو قبل ذلك قليلاً، إن كان ذلك أرفق بالنّاس. ولا ينبغي له أن ينتظر أحداً، بل إذا وصل صلّى. وإن كان منزله بعيداً منها، أُمِر بالخروج بقدر ما إذا وصل أقيمت الصّلاة(٤).

أمّا عن وقت انقطاعه، ففيه خلافٌ أشار إليه الشّيخُ خليلٌ بقوله: (هل لمجيء الإمام للمصلّى أو لقيامه؟ تأويلان)، والتّأويل الأوّل لابن يونس، والتّأويل الثّاني للّخميّ.

أمّا صفتُه، من حيث الجهرُ به أو الإسرارُ، فقد تضافرت النصوصُ المذهبيّة على استحباب الجهر به، ففي المدوّنة تكبيراً يُسمع نفسه ومن يليه، وهو أدنى أحوال الجهر. وقال ابن حبيب: يُسمع من يليه وفوق ذلك شيئاً،

---

(١) الخرشي، شرح مختصر خليل (٥/٢٩٦)، العدوي، م س (٤٩٨/١).
(٢) ن: علّيش، منح الجليل شرح مختصر خليل (٢٧٩/١). الدّسوقي، الحاشية (٥١/٤).
(٣) ن: الحطّاب، مواهب الجليل (٥/٢٩٦).
(٤) ن: الدّسوقي، الحاشية (٥٠/٤)، والحطّاب، مواهب الجليل (٥/٢٩٥).

وفسّره ابن أبي زيد بأنّه وسط لا خفض ولا رفع. والإمام يظهر التّكبير، قال مالك: يأتي الإمام إلى العيدين ماشياً مظهراً للتكبير. أمّا أن يرفع المصلّي عقيرته به ويبح حلقه، فذلك بدعة[1].

ويكبّر كلُّ واحد على حدته في الطّريق، لا في جماعة فإنّه بدعة، أمّا التّكبير وهم جالسون في المصلّى، فقد استُحسِن من أبي عمران وأبي بكر بن عبدالرّحمٰن[2].

قال الحطّاب[3]: «ولا فرق في ذلك، أعني في التّكبير بين أن يكون إماماً أو مأموماً أو مؤذّناً أو غيرهما، فإنّ التّكبير مشروع في حقّهم أجمعين، على ما تقدّم وصفُه إلاّ للنّساء، فإنّ المرأة تُسمع نفسها ليس إلاّ، بخلاف ما يفعله بعضُ النّاس اليومَ، فكأنّ التّكبير إنّما شُرِع في حقّ المؤذّن، فتجد المؤذّنين يرفعون أصواتهم بالتّكبير كما تقدّم، وأكثرُ النّاس يستمعون لهم، ولا يكبّرون، وينظرون إليهم كأنّ التّكبير إنّما شُرِع لهم، وهذه بدعة محدثة. ثمّ إنّهم يمشون على صوت واحد، وذلك بدعة؛ لأنّ المشروع أن يكبّر كلُّ إنسان لنفسه، ولا يمشي على صوت غيره»!

أمّا الأوّل فصحيح، فإنّ هذه العبادة متعيّنة على كلّ شخص، وليست مطلوبةً طلبَ الكفاية، فلا ينبغي اعتقادُ اختصاص فريق بها. أمّا المشيُ على صوت واحد فمغتفَر؛ لمشقّة الاحتراز منه. والظّاهر أنّه هو المتبادر من تكبير السّلف، كما سيأتي في مطلب الأدلّة، ولعلّه يقصد كونه بدعة، إذا أُلزم الجميع بصوت واحد.

أمّا كيفيّته، فالمشهور عن مالك أنّه لم يحدّ فيه حدًّا، قال ابن القاسم: وما كان مالكٌ يُحدّ في هذه الأشياء حدًّا، والتّكبير في العيدين جميعاً سواءٌ، فيكون التّكبير عنده كالتّكبير في الأضحى. واختار ابن حبيب

---

(١) الخرشي، شرح مختصر خليل (٢٩٨/٥). الدّسوقي، الحاشية (٤٨/٤). ورفع فلان عقيرته، أي: صوته.

(٢) ن: الدّردير، الشّرح الكبير (٣٩٩/١)، الدّسوقي، الحاشية.

(٣) مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (١٩٥/٢).

أن يقول: الله أكبر، الله أكبر، لا إلٰه إلاّ الله، والله أكبر، الله أكبر، ولله الحمدُ على ما هدانا، اللهمّ اجعلنا من الشّاكرين. لقول الله تعالى: ﴿وَلِتُكۡمِلُواْ ٱلۡعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمۡ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾، وكان أصبغ يزيد: الله أكبر كبيراً، وسبحان الله بُكرةً وأصيلاً ولا حول ولا قوة إلا بالله وما زدت أو نقصْت، أو قلت غيره، فلا حرج.

أمّا تكبيرُ الإمام في الخطبة، ومتابعة المأمومين له، فقد كرّره مالك في العتبيّة في أكثر من موطن، وصرّح فيه بسنيّتهما. فقال: من السنّة أن يُكبِّر الإمام إذا صعد المنبر في العيدين، ويُكبّر في الخطبة الثّانية، ونقل عنه ابن عبدالحكم أنه يكبّر تكبيرة في الخطبة. وقال، عندما سئل عن الإمام يكبِّر في العيدين على المنبر، أيكبِّر الناسُ بتكبيره؟ فقال: نعم. وقال: ثم إذا كبّر في خطبته كبّر معه.

وفي الواضحة: من السنّة أن يفتتح خطبته الأولى والثّانية بالتّكبير، وليس في ذلك حدٌّ ويجري في خلال خطبتيه. وقال مُطَرِّف وابن الماجشون: يُكبّر في الأولى قبل التّحميد سبع تكبيرات، وفي مبتدإ الثّانية سبع تكبيرات، ثمّ يمضي في خطبته، فكلّما انقضت الكلماتُ كبّر في ثلاث تكبيرات[(١)].

وفي كفاية الطّالب الرّباني ممزوجاً بعبارة الرسالة[(٢)]: «والسّامعون للخطبة يُكبِّرون سرًّا بتكبير الإمام في الخطبة على المذهب، لفعل جماعة من الصّحابة ذلك».

هذه أهمّ ما يتعلّق بأحكام التّكبير، في هذا اليوم المبارك نرجو أنّنا قد جلّيناها للقارئ. وننتقل الآن، إلى نصب الأدلّة على هذه الأحكام.

المطلب الثاني: في بيان الأدلّة:

أمّا سنيّة التّكبير أو مندوبيّته، فأصلُه قولُه تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ وَلِتُكۡمِلُواْ ٱلۡعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمۡ﴾ [البقرة: ١٨٥]، فقد استدلّ كثير من العلماء بهذه الآية على مشروعيّة التّكبير

---

(١) الموّاق، التّاج والإكليل (١٩٨/٢). وأصله في البيان والتحصيل (٣٠٠/١، ٣٠١).

(٢) ن: شرح كفاية الطّالب الربّاني (٢١٢/٣).

يوم الفطر، حتى قال داود الظّاهري رحمه الله بوجوبه[١].

وقال الطّبريّ رحمه الله[٢]: «الذّكر الّذي حضّهم الله على تعظيمه به التّكبيرُ يوم الفِطر، فيما تأوّله جماعةٌ من أهل التّأويل.

ذِكْرُ من قال ذلك: حدّثني المُثنى حدّثنا سُوَيْد بن نصر أخبرنا ابن المبارك عن داود بن قيس قال: سمعت زيد بن أسلم يقول: «**وَلتكبِّروا الله عَلَى مَا هَداكُمْ**»، قال: إذا رأى الهلال، فالتّكبيرُ من حين يرى الهلال حتّى ينصرف الإمام، في الطريق والمسجد، إلا أنه إذا حضر الإمامُ كف، فلا يُكبِّر إلا بتكبيره.

حدّثني المُثَنَّى حدّثنا سُوَيْد أخبرنا ابن المبارك قال: سمعت سفيان يقول: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾، قال: بلغنا أنّه التّكبير يومَ الفِطر.

حدّثني يونس أخبرنا ابن وهب قال: قال ابن زيد: كان ابن عبّاس يقول: حقٌّ على المسلمين، إذا نظروا إلى هلال شوّال، أن يكبّروا الله حتّى يفرغوا من عيدهم؛ لأنّ الله تعالى ذِكْرُه يقول: ﴿وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾.

قال ابن زيد: يَنبغي لهم إذا غَدوا إلى المصلّى كبّروا، فإذا جلسوا كبّروا، فإذا جاء الإمام صَمتوا، فإذا كبّر الإمام كبّروا، ولا يكبّرون إذا جاء الإمام إلاّ بتكبيره، حتّى إذا فرغ وانقضت الصّلاة فقد انقضى العيد.

قال يونس: قال ابن وهب: قال عبدالرّحمٰن بن زيد: والجماعةُ عندنا على أن يغدوا بالتّكبير إلى المصلّى» اهـ.

ذِكْر الآثار الواردة في التّكبير يوم العيد:

١ ـ عن الحسن بن علي قال: أمرنا رسول الله ﷺ أن نلبس أجود ما نجد، وأن نتطيّب بأجود ما نجد، وأن نضحي بأسمن ما نجد، والبقرة عن سبعة، والجزور عن سبعة، وأن نُظهر التكبير، وعلينا السكينةُ والوقارُ. رواه البيهقيّ (٣٥٦٠) في شعب الإيمان[٣].

---

(١) ن: ابن كثير، التّفسير (١/٥٠٥).

(٢) جامع البيان في تأويل القرآن (٣/٤٧٨، ٤٧٩).

(٣) أورد هذا الأثر ابن رشد في البيان، وذكر محققه أنّه لم يقف عليه.

وسنده: أخبرنا أبو عليّ بن شاذان أخبرنا عبدالله بن جعفر النحويّ حدّثنا يعقوب بن سفيان حدّثنا عبدالله بن صالح أبو صالح كاتبُ اللّيثِ بن سعدِ الجُهَنِيُّ حدّثني اللّيث بن سعد عن إسحاق بن بُزُرْج عن الحسن بن علي.

قال البخاريّ[1]: «إسحاق بن بُزُرْج عن الحسن بن علي: أمرنا رسول الله ﷺ أن نلبس أجود ما نجد، وأن نتطيّب بأجود ما نجد. قاله لي عبدالله بن صالح عن الليث: سمع إسحاق»، وكذلك قاله أبو حاتم وأبو زرعة الرّازيان[2].

فكأنّ البخاريّ رحمه الله، يريد أن يؤمّن سماع اللّيث من إسحاق، مشيراً إلى احتمال تعليل الحديث من هذه الجهة. وذلك لأنّ رواة الحديث ثقات، ما خلا إسحاق بن بُزُرْج، فقد ذكره ابنُ حبّان في الثّقات، وأخرج الحاكمُ حديثه في مستدركه، وقال: لولا جهالة إسحاق لحكمت بصحّته، وضعّفه الأزديّ[3].

أمّا تضعيفُ الأزديّ فغير معتَبَر؛ لأنّه هو في نفسه ضعيف، لا يعرج على قوله. قال الذّهبيّ، في ترجمة أبان بن إسحاق المدنيّ[4]: «وأبو الفتح يُسرف في الجرح، وله مصنّف كبير إلى الغاية في المجروحين، جمع فأوعى وجرّح خلقاً بنفسه، لم يسبقه أحد إلى التّكلم فيهم، وهو مُتَكَلّم فيه!».

وإسحاق بن بُزُرْج مولى أمّ حبيبة، سمع من الحسن بن عليّ، ونقل ابنُ حجر عن ابن حبّان في الثّقات، أنّه يروي عن أبي سعيد؛ يعني:

---

(١) البخاريّ، التّاريخ الكبير (١/٣٨٣).

(٢) ن: ابن أبي حاتم الرّازي، الجرح والتّعديل (٢/٢١٣).

(٣) ن: ابن حبّان، الثّقات (٤/٢٤)، الحاكم، المستدرك (٧٦٦٧)، ابن حجر، لسان الميزان (١/١٤٧).

(٤) ن: ابن حجر، هدي السّاري (١/٣٧٣)، اللّكنويّ، الرّفع والتّكميل في الجرح والتّعديل (ص٣٥).

الخدريّ، ولم أقف عليه. وروى عنه اللّيث بن سعد إمام مصر، وابن لهيعة فيما قاله ابن يونس، فيكون على هذا مستوراً في اصطلاح ابن حجر، وهو من عُرف اسمُه وروى عنه اثنان. وقد وقع خلاف في اعتبار روايته، والجمهورُ على ردّها، وفيه من يفرّق بين عصر وعصر، وفيه من لا يُطلق القول بردّ روايته أو قبولها، بل يتوقّف فيها، فيمكن قبول حديثه في فضائل الأعمال، ويثبت بحديثه الكراهة دون التّحريم(١). ويشهد له:

٢ ـ عن ابن عمر أنّ رسول الله ﷺ كان يخرج في العيدين مع الفضل بن العبّاس، وعبدالله، والعبّاس، وعليّ، وجعفر، والحسن، والحسين، وأسامة بن زيد، وزيد بن حارثة، وأيمن بن أم أيمن رافعاً صوتَه بالتّهليل والتّكبير، فيأخذ طريق الحدّادين حتّى يأتي المصلّى، فإذا فرغ رجع على الحذّائين حتّى يأتي منزله. رواه أبو بكر البيهقيّ (٥٢٨) في السّنن الصّغير.

٣ ـ قال البيهقيّ في معرفة السّنن والآثار (١٨٨٨): أخبرنا أبو بكر، وأبو زكريّا، وأبو سعيد، قالوا: حدّثنا أبو العبّاس أخبرنا الرّبيع أخبرنا الشّافعي أخبرنا إبراهيم بن محمّد حدّثني محمّد بن عَجلان عن نافع عن ابن عمر: أنّه كان إذا غدا إلى المصلّى يومَ العيد كبّر، فرفع صوته بالتّكبير. ورواه الحاكم في المستدرك (١٠٥٦).

وبهذا الإسناد قال: أخبرنا الشافعيّ أخبرنا إبراهيم بن محمّد أخبرني عبيدالله بن عمر عن نافع عن ابن عمر: أنّه كان يغدو إلى المصلّى يومَ الفطر إذا طلعت الشّمس، فيكبّر حتّى يأتي المصلّى يومَ العيد، ثمّ يكبِّر بالمصلّى، حتّى إذا جلس الإمام ترك التّكبير.

قال البيهقيّ (١٨٨٩): رواه يحيى القطّان عن ابن عجلان موقوفاً، ورواه أبو شهاب عن عبيدالله بن عمر موقوفاً.

وقال (١٨٩٠): ورواه عبدالله بن عمر العُمَري عن نافع عن ابن عمر

---

(١) ن: نور الدّين عتر، منهج النّقد في علوم الحديث (ص٦٠، ٦١).

مرفوعاً إلى النّبيّ ﷺ، في رفع الصّوت بالتّهليل والتّكبير حتّى يأتي المصلّى، وروي في ذلك عن عليّ وغيره من أصحاب النّبيّ ﷺ.

قال ابن حجر[1]: رواه الحاكم (١٠٥٥) والبيهقيّ من حديث ابن عمر من طريق مرفوعاً وموقوفاً، وصحّح وقفَه، ورواه الشّافعيُّ موقوفاً أيضاً.

٤ ـ عن الزّهري قال: كان النّبيّ ﷺ يخرج يوم الفطر، فيكبّر من حين يخرج من بيته، حتّى يأتي المصلّى.

وقال الحافظ ابن حجر: وهو عند ابن أبي شيبة (٢/٧١) عن يزيد عن ابن أبي ذئب عن الزّهري مرسلاً بلفظ: فإذا قضى الصّلاة قطع التّكبير.

٥ ـ قال ابن أبي شيبة (٢/٧٠) حدّثنا عبدالله بن إدريس عن محمّد بن عجلانْ عن نافع بن عمر: أنّه كان يغدو يوم العيد ويكبّر، ويرفع صوته حتّى يبلُغ الإمام.

٦ ـ عن أبي عبدالرّحمٰن السّلميّ، وكان من كبار التّابعين قال: كانوا في التكبير في الفطر أشدّ منهم في الأضحى، رواه البيهقيّ في السّنن الصّغير (٥٢٩).

٧ ـ قال البيهقيّ في معرفة السّنن والآثار (١٨٩١): أخبرنا أبو سعيد حدّثنا أبو العبّاس أخبرنا الرّبيع أخبرنا الشّافعيّ أخبرنا إبراهيم بن محمّد أخبرني صالح بن محمّد بن زائدة أنّه سمع سعيد بن المسيّب، وعروة بن الزّبير، وأبا سلمة بن عبدالرّحمٰن، وأبا بكر بن عبدالرّحمٰن يُكبّرون ليلة الفطر في المسجد، يجهرون بالتّكبير.

٨ ـ وقال (١٨٩٢): حدّثني صالح بن محمّد بن زائدة عن عروة وأبي سلمة، أنّهما كانا يجهران بالتّكبير، حين يغدوان إلى المصلّى.

قال الحاكم، بعد روايته حديث الزّهري مرفوعاً، وتعليقه عليه بغرابة

---

(١) التّلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرّافعيّ الكبير (٢/٢٦٤).

السّند والمتن[١]: «وهذه سنّة تداولها أئمّة أهل الحديث، وصحّت به الرّواية عن عبدالله بن عمر، وغيره من الصحابة.

٩ ـ وعن ابن وهب عن عبيدالله بن عمر عن نافع عن ابن عمر: أنّه كان يجهر بالتّكبير يومَ الفطر، إذا غدا إلى المصلى حتّى يخرج الإمام فيكبّر بتكبيره.

١٠ ـ وعن ابن وهب عن رجال من أهل العلم عن سعيد بن المسيّب، وبُكَيْر بن عبدالله بن الأشجّ، وابن شهاب، ويحيى بن سعيد، وأبي الزنّاد، ومحمّد بن المنكدر، ومسلم بن أبي مريم، وابن حجيرة، وابن أبي سلمة كلّهم يقولون ذلك، ويفعله في العيدين[٢].

وقد تضمّنت هذه الآثار استحباب التّكبير مع طلوع الشّمس، وإظهار التّكبير في الطّريق والمصلّى، وانقطاع التّكبير بدخول الإمام، والتّكبير بتكبيره.

وبقي التّكبير في الخطبة، وقد استحسن مطرّف وابن الماجشون أن يكون سبعاً في بداية الخطبتين، تشبيهاً للخطبة بالصّلاة، ولم يحدّ فيه مالك حدًّا. أمّا متابعة النّاس لتكبير الإمام فيها، فهم تبعٌ له في التّكبير في هذا اليوم، إلاّ أنّه يُفضَّل أن يُؤتَى به سرًّا، جمعاً بين المتابعة والإنصات، وعدم التّشويش على النّاس، والله أعلم.

هذا محلّ الحاجة من هذه المسألة، فإن أصبت في عرضها، فذلك من توفيق الله وحسن منّه عليّ، وإن كانت الأخرى، فأسأل الله أن أوَفَّق إلى ذلك في فرصة أخرى.

****

(١) المستدرك على الصّحيحين (٤٣٧/١).
(٢) ن: المدوّنة (١٦٨/١).

المسألة الرّابعة والعشرون:
التّكبير في أيّام التّشريق:

المطلب الأوّل:
في بيان مذهب المالكيّة:

جاء في تهذيب المدوّنة(١): «وليس في تكبير أيام التشريق حدٌّ، وبلغني عن مالك رحمه الله أنّه كان يقول: الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر ثلاثاً. ويكبّر أيّام التّشريق دبرَ خمسَ عشرةَ صلاةً، أوّلُها صلاةُ الظّهر يوم النّحر، وآخرها صلاة الصّبح من اليوم الرّابع، وهو آخر أيّام التّشريق، يكبّر في الصّبح ويقطع في الظّهر، ولا يكبّر في أيّام التّشريق، في غير دبر الصّلوات، كذلك كان من يقتدي به يفعل. ومن نسي التكبير، فإن كان بالقرب رجع فكبّر، وإن بَعُد فلا شيء عليه، وإن سها عنه الإمام كبّر المأموم، ومن فاته بعضُ الصّلاة، فلا يكبّر حتّى يقضي، ويكبِّر أيّام التّشريق كلُّ مسلم، صلّى في جماعة أو وحده».

وفي العتبيّة(٢): «وسئل مالك عن التّكبير، أيكبّر النّاس أيّام منى، فيما بين الصّلوات؟ قال: نعم. فقيل له: أفرأيت النّاس في الآفاق، أترى أن يكبّروا كذلك؟ قال: إن كبّروا لم أر بذلك بأساً، فأمّا الّذين أدركت والّذين أقتدي بهم، فلم أرهم يكبّرون إلاّ خلف الصّلوات. عليّ بن زياد عن مالك، في التّكبير بعد الصّلوات، في أيّام التّشريق: الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، ولم يحدّ فيها مالك ثلاثاً إلاّ أنّا نستحسن ثلاثاً، ولو زاد أحدٌ أو نقص من ثلاثة، لم أر به بأساً».

---

(١) البرادعيّ، تهذيب المدوّنة (١/٣٣١، ٣٣٢). وقابله بما ورد في المدوّنة (١/١٧١، ١٧٢)، في التّكبير أيّام التّشريق، من كتاب الصّلاة الثّاني.

(٢) العتبيّة (١/٢٧٣، بشرح البيان) من كتاب حلف بطلاق امرأته ليرفعنّ أمراً، كتاب الصّلاة الأوّل.

ومن النّوادر[١]: «من الواضحة: وينبغي لأهل مِنى؛ للإمام وغيره، أن يكبّروا أوّل النّهار، ثمّ إذا ارتفع، ثمّ إذا زالت الشّمسُ، ثمّ بالعشيّ، وكذلك فعل عمرُ. وأمّا أهل الآفاق وغيرهم، ففي خروجهم إلى المصلّى، ثمّ في دبر الصّلوات، ويكبّرون في خلال ذلك ولا يجهرون، والحاجّ يجهرون به في كلّ السّاعات إلى الزّوال من اليوم الرّابع، فيرمون، ثمّ ينصرفون بالتّكبير والتّهليل حتّى يصلّون الظّهر والعصر بالمحصّب، ثمّ ينقطع التّكبير.

ومن المجموعة روى عليّ عن مالك، في التّكبير دُبُر الصّلوات: الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر. وفي موضع آخر من روايته: ونحن نستحسن ثلاثاً، فمن زاد أو أنقص فلا حرج عليه. وروى ابن القاسم وأشهب، أنّه لم يحُدّ فيه ثلاثاً. وفي المختصر عن مالك: الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلاّ الله، والله أكبر الله أكبر ولله الحمد، وقاله أشهب. وفي موضع آخر أنّه رواه عن مالك. ويكبّر بأثر الفرائض النّساء والعبيد والصّبيان. قال عبدالملك: فأمّا بأثر النّوافل فلا، ولا في الأسواق والمساجد، في ليل ولا نهار».

«ومن كتاب ابن سحنون: ومن قضى صلاةً من أيّام التّشريق بعد زوالها، فلا تكبير عليه».

ومنها[٢]: «ومن المختصر: ومن نسي التّكبير بعد الصّلاة أيّام التّشريق، فليكبّر في مجلسه، فإذا قام منه، فلا شيء عليه، ويكبّر النّاسُ دُبُر الصّلوات».

ومن الرّسالة: «فإن كانت أيّامُ النّحر، فليكبّر النّاسُ دُبُرَ الصّلوات، من صلاة الظّهر من يوم النّحر، إلى صلاة الصّبح من اليوم الرّابع منه، وهو آخر أيّام مِنًى، يُكبِّر إذا صلّى الصبح ثمّ يقطع. والتّكبيرُ دُبُر الصّلوات؛ اللّهُ

(١) (٥٠٦/١).
(٢) (٥٠٧/١).

أكبرُ، اللَّهُ أكبرُ، اللَّهُ أكبرُ، وإن جمع مع التّكبير تهليلاً وتحميداً فحسنٌ، يقول: إن شاء ذلك: اللَّهُ أكبرُ، اللَّهُ أكبرُ، لا إلٰه إلاّ اللَّهُ، واللَّهُ أكبرُ، اللَّهُ أكبرُ، ولله الحمدُ. وقد رُوي عن مالك هذا والأوّل، والكلُّ واسعٌ».

ومن مختصر العلاّمة خليل: «وتكبيرُه إثْرَ خمسَ عشرةَ فريضةً، وسجودِها البعديّ، من ظهر يوم النّحر، لا نافلة ومقضيّة فيها مطلقاً، وكبّر ناسيه إن قَرُب، والمؤتمُّ إن تركه إمامُه. ولفظُه وهو اللَّهُ أكبرُ ثلاثاً، وإن قال بعد تكبيرتين: لا إلٰه إلاّ اللَّهُ، ثمّ تكبيرتين، ولله الحمدُ فحسنٌ».

الشّرح والبيان:

هذا مجملُ ما ذكرته النّصوصُ المذهبيّةُ في هذه المسألة، وهي كما ترى واضحة لا لَبس فيها، بيّنة لا غموض يعتريها. لكن زيادةً في البيان، أورد مختصراً عن أهمّ الأحكام المتعلّقة بهذه الشّعيرة المهجورة، من خلال النّقاط الآتية:

النّقطة الأولى: حكم التّكبير: قال ابن ناجي[١]: «حكم التّكبير الاستحباب، ولا أعلم فيه خلافاً. وانظر هل يتخرّج فيه قولٌ بالسنيّة من أحد القولين، أنّ من نسيه يكبّره متى ما ذكره، حسبما نقله المازريّ، أم لا». وقال ابن عرفة[٢]: «إن أريد مطلق الذّكر فهو للوجوب، وإن أريد الذّكر الخاصّ، في الوقت الخاصّ فهو للنّدب».

النّقطة الثّانية: حدُّه ومجالُه: ولم يحدّده مالك في المدوّنة، وإنّما وقع التّحديد من قوله في رواية عليّ بن زياد[٣]، وشهّر عياض رحمه الله أنّه ثلاث[٤].

أمّا زمنُ ابتدائه وانتهائه، فالمشهور من أوّل الظّهر إلى صبح اليوم

---

(١) شرح الرّسالة (١/٢٥٩).
(٢) تفسير ابن عرفة (١/٢٦١).
(٣) ن: البيان (١/٢٧٤).
(٤) ن: شرح الرّسالة (١/٢٦٠).

الرّابع، على المشهور المعتمد. وقيل: إلى صلاة الظّهر، خلافاً لابن بشير القائل إثر ست عشرة فريضة، من ظهر يوم النّحر لظهر الرّابع[١]. ويكون بعد الانتهاء من الصّلاة، قبل التّسبيح وقراءة الذّكر، وهو مقتضى قول الشّيخ خليل (إثر)[٢].

النّقطة الثّالثة: صفته، له صفتان؛ إحداهما: اللَّهُ أكبرُ، اللَّهُ أكبرُ، اللَّهُ أكبرُ. والثّانيةُ: اللَّهُ أكبرُ، اللَّهُ أكبرُ، لا إلٰه إلاّ اللَّهُ، واللَّهُ أكبرُ، ولله الحمدُ. وقد روي عن مالك من رواية ابن عبدالحكم، واستحبّها ابن الجلاب[٣]، واستحبّه ابن حبيب أيضاً، وذلك كلّه واسع.

النّقطة الرّابعة: التّكبيرُ جماعةً: «ويكبّر كلُّ واحد وحدَه، في الطّريق وفي المصلّى، ولا يكبّرون جماعة؛ لأنه بدعة! قال ابن ناجي: افترق النّاس بالقيروان فرقتين بمحضر أبي عمران الفاسي وأبي بكر بن عبدالرّحمٰن[٤]، فإذا فَرَغَت إحداهما من التّكبير وسكتت، أجابت الأخرى، فسئلا عن ذلك فقالا: إنّه لحسن اهـ. ثمّ قال: قلت واستمرّ عملُ النّاس، عندنا على ذلك بأفريقيّة، بمحضر غير واحد من أكابر الشّيوخ»[٥].

وقال في المواهب[٦]: «لم يتعرّض المصنّف، وكثير من أهل المذهب، لبيان صفة التّكبير في الجهر والإسرار، وقال في المدخل: قد مضت السنّة أنّ أهل الآفاق يكبّرون دبر كلّ صلاة من الصّلوات الخمس، في أيّام إقامة الحاجّ بمنًى، فإذا سلّم الإمامُ من صلاة الفرض، في تلك الأيّام كبّر تكبيراً يُسمِع نفسه ومن يليه، وكبّر

(١) ن: زرّوق، شرح الرّسالة (١/٢٥٩)، وحاشية الدّسوقي على الشّرح الكبير (٤/٦٣).
(٢) الخرشي، شرح مختصر خليل (٥/٣١٣).
(٣) ن: كفاية الطّالب الربّاني (١/٤٩٨)، الخرشي، م س (٥/٣١٥).
(٤) وهما من أئمّة المالكيّة. ن: ابن فرحون، الدّيباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (ص١٠١، ٤٢٢).
(٥) العدوي، حاشيته على كفاية الطّالب الربّاني (١/٤٩٨).
(٦) الحطّاب، مواهب الجليل شرح مختصر خليل (٢/١٩٨).

الحاضرون بتكبيره، كلُّ واحد يكبِّر لنفسه، لا يمشي على صوت غيره، على ما وُصِف، من أنّه يُسمع نفسه ومن يليه، فهذه هي السنّة، وأمّا ما يفعله بعضُ النّاس اليومَ، أنّه إذا سلّم الإمامُ من صلاته، كبّر المؤذّنون على صوت واحد، على ما يُعلم من زعقاتهم، ويطوّلون فيه، والنّاسُ يستمعون إليهم ولا يكبّرون في الغالب، وإن كبّر أحدٌ منهم، فهو يمشي على أصواتهم، وذلك كلّه من البدع، وفيه إخرام حرمة المسجد، والتّشويش على المصلّين والتّالين والذّاكرين. انتهى.

قلت: ولا خلاف بين هذا وما سبقه، ومحلّ الإنكار في الثّاني فيمن اقتصر على الاستماع، مع أنّه مأمور مثلهم بالتّكبير، أو فيمن يكبّرون بأصوات مرتفعة مزعجة!

النّقطة الخامسة: نسيان التّكبير: وإذا سلّم المصلّي من الفريضة، ونسي التّكبير، أو تعمّد تركه، فإنّه يأتي به مع القرب، والقربُ هنا كالقرب في البناء كما ذكره سند. وإذا تركه الإمامُ، فالمأمومُ ينبّهه ولو بالكلام، فإن لم ينبّهه أو لم ينتبه كبّر، ولا يتركه[1].

وقال ابن فرحون: والقرب عند مالك، أن يكون في المجلس، فإذا قام الإمامُ منه، فلا شيء عليه. قال ابن ناجي: ما ذكره هو المشهور.

ومن نسي التّكبير حتّى انصرف من صلاته، فإن كان قريباً من مصلاه، جلس مستقبل القبلة وكبّر، على سنّة ذلك، وإن تباعد فلا شيء. وكان ابن عرفة ينقل عن أبي عمران، أنّ سحنون بن سعيد جرى له ذلك، فكبّر بعضَ التّكبير قائماً وبعضَه جالساً[2].

****

(١) ن: العدويّ (٤٩٨/١). والخرشي (٣١٤/٥).
(٢) الحطّاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (٣٠٧/٥).

المطلب الثّاني:
في بيان الأدلّة:

هذه المسألةُ؛ التّكبير في أدبار الصّلوات أيّامَ التّشريق، من المسائل الّتي حكى فيها العلماءُ الإجماع.

ومن هؤلاء الإمامُ أحمد رحمه الله، مع شدّة تحفّظه رحمه الله وتوقّيه، في حكاية الاتّفاق، كما قال فيما هو مشهور عنه: من ادّعى الإجماع فهو كاذب! وما يدريه لعلّ النّاسَ اختلفوا. قال القاضي[(١)]: «وظاهر هذا الكلام، أنّه قد منع صحّة الإجماع، وليس هذا على ظاهره، وإنّما قال: هذا على طريق الورع، لجواز أن يكون هناك خلافٌ لم يبلغه، أو قال هذا في حقّ من ليس له معرفة بخلاف السلف؛ لأنّه قد أطلق القول بصحّة الإجماع في رواية عبدالله وأبي الحارث، وادّعى الإجماع في رواية الحسن بن ثوّاب[(٢)]، فقال: أذهب في التّكبير من غداة يوم عرفة إلى آخر أيّام التشريق، فقيل له: إلى أيّ شيء تذهب؟ فقال: بالإجماع، عمر، وعليّ، وعبدالله بن مسعود، وعبدالله بن عباس».

ولم يسألوه عن خصوص التّكبير أدبار الصّلوات؛ لأنّه ظاهر معلوم عندهم، بل عن بدايته ونهايته، لما في ذلك من الخلاف بين السّلف، ويتّضح ذلك بعرض أقوالهم.

قال أبو بكر بن المنذر[(٣)]: ذكرُ اختلاف أهل العلم في التّكبير في أدبار الصّلوات، أيّام منى. اختلف أهلُ العلم في الوقت الّذي يُبدأ فيه

---

(١) ابن تيميّة، مراتب الإجماع (١٨/١). والقاضي هو أبو يعلى محمّد بن الحسن، ويعرف بابن الفرّاء شيخ المذهب وإمام الحنابلة، ت: ٤٥٨هـ. ن: سالم الثّقفي، مفاتيح الفقه الحنبلي (٦٤/٢ ـ ٦٧).

(٢) عبدالله هو ابن الإمام رحمه الله، وأبو الحارث هو أحمد بن محمّد الصّائغ، وهو أحد الرّواة عنه. والحسن بن ثوّاب هو أبو عليّ التّغلبيّ المخرميّ، روى عن الإمام أحمد وغيره، ت: ٢٦٨هـ. ن: سالم الثّقفي، م س (٣٢٨/٢) و(٣٥٢/٢).

(٣) ن: ابن المنذر، الأوسط (١٤/٧، ١٨) بتصرّف.

بالتُكبير، في أيّام منًى إلى وقت ثانٍ. فقالت طائفة: يُكبّر من صلاة الصّبح يومَ عرفة إلى آخر أيّام التّشريق، يُكبّر في العصر ثمّ يقطع التّكبير، هكذا قال عمر بن الخطّاب، وعليّ بن أبي طالب، وابن عباس، والزُّهري، ومكحول، وسفيان الثّوري، وأحمد بن حنبل، وأبو ثور، ويعقوب، ومحمّد[1].

وفيه **قول ثانٍ**: وهو أن يَبدأ التّكبيرُ من غداة عرفةَ إلى صلاة العصر من يوم المنى. هذا قول عبدالله بن مسعود، وبه قال علقمة، والنّخعيّ، وعثمان. وقد روينا عن عبدالله بن مسعود أنّه قال غير ذلك[2]، روينا عنه: أنّه كان يكبّر من صلاة الفجر يومَ عرفة، ويقطع في الظّهر من يوم النّحر.

وفيه **قول رابع**: قاله يحيى الأنصاريّ قال: السنّةُ عندنا، في التّكبير في أيّام التّشريق، من صلاة الظّهر يومَ النّحر إلى آخر أيّام التّشريق، يكبّر الظّهر ثمّ يُمسك.

وفيه **قول خامس**: قاله الزّهري، قال: مضت السنّة أن يكبّر الإمامُ في الأمصار دُبُر صلاة الظّهر، من يوم النّحر إلى العصر من آخر أيام التّشريق، وروي ذلك عن عطاء.

وفيه **قول سادس**: وهو أنّ التّكبير في أيّام التّشريق خلفَ صلاة الظّهر، من يوم النّحر إلى صلاة الصّبح، من آخر أيّام التّشريق، هذا قول مالك والشّافعيّ.

قال أبو بكر: وقد روينا هذا القول عن ابن عمر، وعمر بن عبدالعزيز، وقد روينا عن الزّهري رواية توافق هذا القول خلافَ الأوّل.

وفيه **قول سابع**: وهو أنّ التّكبير في الأمصار يومَ عرفة، عند الظّهر إلى بعد العصر من آخر أيّام التّشريق، روي هذا القول عن ابن عبّاس، وسعيد بن جبير.

---

(١) يعقوب هو أبو يوسف، ومحمّد هو ابن الحسن الشّيبانيّ صاحبا أبي حنيفة رحمهم الله.
(٢) فيكون هذا هو القول الثّالث.

وفيه **قول ثامن**: وهو أنّ التّكبير من صلاة الظّهر، من يوم النّحر إلى صلاة الظّهر من يوم النّفر الأوّل[(١)]، هكذا قال الحسن البصريّ.

وفيه **قول تاسع**: حكاه أحمد بن حنبل عن ابن عيينة واستحسنه أحمد، قال: أمّا أهل منًى فإنّهم يبتدئون بالتّكبير من يوم النّحر صلاة الظّهر؛ لأنّهم يقطعون التّلبية عند رمي الجمار، يأخذون في التّكبير، وأمّا غيرهم من أهل الأمصار، فإنّهم يبتدئون غداةَ عرفةَ. قال أحمد: ما أحسن ما قال سفيان، وكان أبو ثور يميل إلى هذا القول.

وفيه **قول عاشر**: قد اختلف عن قائله فيه، روينا عن أبي وائل أنّه كان يكبّر من صلاة الصّبح يومَ عرفةَ إلى صلاة الظّهر من آخر أيّام التّشريق، وروينا عنه أنّه كان يكبّر من يوم عرفة صلاةَ الصّبح إلى صلاة الظّهر؛ يعني: من يوم النّحر.

وقد روينا عن ابن سيرين غير ذلك كلّه، كان لا يكبّر في أيّام التّشريق، وروينا عنه أنّه قال: كان بعضُ الأئمّة يكبّر في أيّام التّشريق، وبعضُهم لا يكبّر، لا يَعْتِب بعضُهم على بعض. قال أبو بكر: القول الأوّل أحبُّ إليّ.

ومنه يظهر أنّ السّلف متّفقون على التّكبير أدبار الصّلوات، إلاّ ما نُقِل عن محمّد بن سيرين، ولعلّه محمول على بيان الجواز، فلا يُخالف قول الجماعة. ويدلّ عليه ما في عبدالرزّاق عن الثّوري عن هشام قال: اختلف الحسنُ وابنُ سيرين في رجل يفوته بعضُ الصّلاة مع الإمام في أيّام التّشريق، فقال الحسن: يكبّر مع الإمام إذا كبّر، ثمّ يقوم فيقضي ما فاته. وقال ابنُ سيرين: يقوم فيقضي، فإذا فرغ من صلاته كبّر بعدُ. وأحبُّ إلى سفيان قولُ ابن سيرين، قال: يقوم فيقضي[(٢)]. فقد أفتى بالتّكبير في حقّ

(١) وهو بعد يوم العيد، في حقّ من تعجّل في يومين.
(٢) ن: المصنّف (٢/٣٢٣/٣٥٣٧).

المسبوق، ولو كان لا يراه أصلاً لامتنع عن إفتائه به، خاصّة وأنّ بعضهم ممّن يراه يخصّه بغير المسبوق.

وممّن حكى الاتّفاق عليه، ولم ينظر إلى خلاف ابن سيرين الشّيخُ ابن تيميّة رحمه الله، فقد قال[١]: «أمّا التّكبير فإنّه مشروع في عيد الأضحى بالاتّفاق».

ومحلّ الاتّفاق هو الصّلاة المفروضة، في جماعة، أداءً لا قضاءً لصلاة من غير هذه الأيّام، في الحضر لا في السّفر، ما لم تنتقض طهارته. أمّا ما عدا ذلك كلّه، ففيه خلاف بينهم ليس هذا محلّ الاستطراد فيه.

قال الإمام مالك رحمه الله، في باب تكبير أيّام التّشريق من الموطّإ[٢]: والتّكبير في أيّام التّشريق على الرّجال والنّساء، من كان في جماعة أو وحده، بمنًى أو بالآفاق، كلّها واجب، يعني: وجوب سنّة[٣]. وإنّما يأتمّ النّاسُ في ذلك بإمام الحاجّ، وبالنّاس بمنًى، يعني: أنّهم يأتمّون بهم في رمي الجمار والتّكبير؛ لأنّهم إذا رجعوا وانقضى الإحرامُ ائتمّوا بهم، حتّى يكونوا مثلهم في الحلّ. فأمّا من لم يكن حاجًّا، فإنّه لا يأتمّ بهم إلاّ في تكبيرة أيّام التّشريق، يريد من أهل الآفاق كلّهم، ومن فاته الحجُّ وأقام بمكّةَ أيّام منًى[٤].

ورجّح ابن تيميّة التّكبير في الأضحى على التّكبير في الفطر، من حيث أنّه متّفق عليه، بخلاف التّكبير في الفطر، فلا يقول به أصحاب أبي حنيفة، ومن حيث أنّه يقال في أدبار الصّلوات[٥].

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/٤٢٥).
(٢) ن: الموطّأ بشرح الزّرقاني (٢/٣٦٥).
(٣) التّأويل لابن عبدالبرّ في الاستذكار.
(٤) ن: ابن تيميّة، مجموع الفتاوى (٥/٤٢٨).
(٥) ن: م س (٥/٤٢٧).

دليل المالكيّة:

يختصّ مذهبُ المالكيّة بالتّكبير أدبار الصّلوات فقط، دون غيرها من الطّرقات والبيوت. وبالصّلوات المفروضة دون النّافلة، يستوي في ذلك الرّجال والنّساء، والمنفرد أو من في جماعة. كما أنّ مدّة التّكبير محدَّدة من ظهر يوم النّحر، إلى فجر اليوم الرّابع من أيّام النّحر.

أمّا دليل الأوّل، فالظّاهرُ أنّه اختيار من الخلاف، وقد ورد في المدوّنة، أنّه سئل عن التّكبير في أيّام التّشريق في غير دبر الصّلوات، فقال: قد رأيت النّاس يفعلون ذلك، وأمّا الّذين أدركتهم وأقتدي بهم، فلم يكونوا يكبّرون إلاّ في دبر الصّلوات.

وصرّح في الموطّإ بأنّه الأمر عندنا، أي في المدينة، وهذا المصطلح لا يعني به العملَ الاصطلاحيَّ، وإنّما يُعبّر به عن رأيه الّذي استحسنه من الخلاف، من بين أقوال الصّحابة والتّابعين[١].

أمّا كونُه في الصّلوات دون النّوافل، فيرجع إلى أنّه القدرُ المتّفق عليه بين السّلف، ولأنّ هذا التّكبير يكون المجموعُ تبعاً فيه للإمام، فافترق عن النّوافل الّتي تؤَدّى على الانفراد، كما أنّ مبنى الموضوع على النّقل المحض، فلا يُتجاوز به محلّه.

روى مالك في الموطّإ **(٩٣٢)** عن يحيى بن سعيد، أنّه بلغه أنّ عمر بن الخطّاب خرج الغدَ، من يوم النّحر حين ارتفع النّهار شيئاً، فكبّر فكبّر النّاسُ بتكبيره. ثمّ خرج الثّانية من يومه ذلك بعد ارتفاع النّهار، فكبّر فكبّر النّاسُ بتكبيره. ثمّ خرج الثّالثة حين زاغت الشّمسُ، فكبّر فكبّر النّاسُ بتكبيره، حتّى يتّصل التّكبير ويُبْلَغَ البيتَ، فيُعلم أنّ عمر خرج يرمي.

أمّا جوازُه للمنفرد، فنُظِر فيه إلى المحلّ، وهو الصّلاة المفروضة،

---

(١) ن: أحمد نور سيف، عمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك وآراء الأصوليّين (ص٢٣٧).

مثل التّسبيح أدبار الصّلوات يختصّ بالفريضة دون النّافلة، وإن جاء الطّلب فيه على العموم.

أمّا توقيتُه، أي بدايته ونهايته، فقد تقدّم أنّ المشهور من قول مالك، أنّ أوّله الظّهر من أوّل يوم النّحر، وينقطع في فجر يوم الرّابع من أيّام التّشريق. وقال ابن بشير إلى غاية الظّهر من اليوم الرّابع.

وهذه المسألة وقع فيها خلاف كبير بين السّلف، بخلاف مسألة التّكبير أدبار الصّلوات، فإنه موضع اتّفاق، كما سبق وأن رأينا، واستدلّ المالكيّة على قولهم بالأثر والنّظر.

أمّا من جهة الأثر، فاستدلّوا على بدايته بالظّهر بالآثار الّتي روِيت عن السّلف في ذلك، وأصل ما استدلّوا به ما روي عن ابن عمر، في تحديد بداية التّكبير ونهايته.

قال ابن المنذر: حدّثنا عليّ بن عبدالعزيز ثنا حجّاج ثنا حمّاد عن عبدالله بن عمر عن نافع عن ابن عمر: أنّه كان يكبّر من صلاة الظّهر يوم النّحر إلى صلاة الفجر، من آخر أيّام التّشريق(١).

وعزّزوه من جهة الرّواية، بما رواه ابن أبي شيبة(٢) من آثار عن السّلف، في تحديد بداية التّكبير من الظّهر، وهي:

حدّثنا يزيد بن الحُباب أنا أبو عوانة عن عبدالحميد بن رياح الشّاميّ عن رجل من أهل الشّام عن زيد بن ثابت: أنّه كان يُكبّر، من صلاة الظّهر يوم النحر إلى آخر أيّام التشريق غير العصر.

حدّثنا عفّان أنا أبو عوانة عن عبدالحميد بن أبي رياح قال: حدّثني رجل من أهل الشّام عن زيد بن ثابت: أنّه كان يكبّر من صلاة الظّهر من يوم النّحر إلى صلاة العصر من آخر أيّام التّشريق.

---

(١) ن: الأوسط (٧/٢٠).

(٢) ن: المصنف (٢/٧٢).

حدّثنا سهل بن يوسف عن حميد قال: كان عمر بن عبدالعزيز يكبّر تكبير العيد، من صلاة الظّهر يومَ النّحر إلى آخر أيّام التّشريق.

حدّثنا وكيع عن شريك عن خصيف عن عكرمة عن ابن عبّاس: أنّه كان يكبّر من صلاة الظّهر يوم النّحر إلى صلاة العصر من آخر أيّام التّشريق.

حدّثنا وكيع عن العمريّ عن نافع: أنّه كان يكبّر من صلاة الظّهر يوم النّحر إلى صلاة العصر من يوم النّفر الأوّل.

حدّثنا وكيع عن سفيان عن عبدالكريم عن سعيد بن جبير قال: يُكبّر من صلاة الظّهر يوم النّحر إلى آخر التّشريق.

حدّثنا يزيد بن هارون أنا ابن أبي ذئب عن الزّهري: أنّ رسول الله ﷺ كان يكبّر من صلاة الظّهر يوم عرفة إلى صلاة العصر من آخر أيّام التّشريق.

حدّثنا يزيد بن هارون عن حميد أنّ الحسن: كان يكبّر من صلاة الظّهر يوم النّحر إلى صلاة العصر من النّفر الأوّل.

وقد تقدّم عن ابن المنذر أنّ الزّهري قال: مضت السنّة أن يكبّر الإمامُ في الأمصار، دُبُر صلاة الظّهر، من يوم النّحر إلى العصر من آخر أيام التّشريق، وروي ذلك عن عطاء، كما ذكر مالك أنّه الأمر عندهم في المدينة.

وقال محمّد بن سحنون[1]: «رُوي عن ابن عمر، أنّه كان يكبّر في صلاة الظّهر، من يوم النّحر إلى صلاة الصّبح من اليوم الرّابع، وبه قال الحسن، وأبو بكر بن عبدالرّحمٰن بن حزم[2]، وعطاء بن أبي رباح، ويحيى بن سعيد، وربيعة، ومالك، وعبدالعزيز[3]. ورُوي عن زيد بن ثابت أنّه يبدأ من الظّهر من يوم النّحر، فيكبّر إلى صلاة العصر من اليوم الرّابع. واختلَف عن ابن عبّاس، فقيل: إنّه يكبّر من صلاة الظّهر، من يوم

(١) ن: ابن أبي زيد، النّوادر (١/٥٠٧).
(٢) وقع في النصّ (وابن حزم)، ولعلّ سببه سقوط اسم عمرو بينهما.
(٣) هو ابن سلمة بن الماجشون قرين مالك. ن: ابن فرحون، الديباج (ص٢٥٩).

النّحر، وقيل: من الصّبح من يوم النّحر إلى صلاة الظّهر من اليوم الرّابع».

وقد يُقال: كيف يُستدلّ بهذه الآثار، مع أنّ نهاية تحديدها للتّكبير مخالفةٌ لما ذهبتم إليه؟ فالجوابُ، كما ذكره الإمام ابن الجهم المالكيّ رحمه الله، أنّه: «ليس في ذلك حديثٌ للنّبيّ ﷺ يُعتمد عليه، ووجدنا الله سبحانه يقول: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ﴾، فكان قضاءُ النُّسُك الّذي يخرج به من الحجّ طوافَ الإفاضة يومَ النّحر، فأوّل صلاة تَرِد بعد ذلك صلاةُ الظّهر، وكذلك روي عن ابن عمر. ورُوي عن ابن عبّاس، أنّه كان يبدأ من صلاة الظّهر من يوم النّحر. وقاله سعيد بن جبير، والحسن، وعمر بن عبدالعزيز. وأمّا من بدأ من صلاة الفجر يومَ عرفة، فلا دليل له من كتاب ولا سنّة ولا قياس[1]. وأجمعوا أنّ التّكبير في صلاة الظّهر، من يوم النّحر واجبٌ، فلا نزول عن ذلك حتّى يأتي دليل يمنعه. فإن قيل: فلم قلتم: يكبّر أيّام التّشريق؟ قلت: لقول الله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾. فإن قال: فلِمَ قطعتَ في اليوم الرّابع، فكبّرت في الصّبح وقطعتَ، ولم تقطع في العصر؟ قلت: لأنّ النّاس بمنًى آخر صلاتهم بها صلاة الصّبح، فإذا زالت الشّمس رمَوا ونفروا. ودليل آخَر أيضاً، أنّه عمل أهل المدينة، الّذي هو أثبت الرّوايات، وقال مالك: إنّه الأمر المجمع عليه عندنا، وهذا أقوى شيء. وقال بُكَيْر: سألت أبا بكر بن حزم وغيره، فكلّهم قال ذلك، وقاله يحيى بن سعيد، وابن أبي سلمة. وأمّا من قال: يقطع يوم النّحر، فمتّفق في كلّ النّواحي على أن لا يعمل به.

فإن قيل: روي عن ابن مسعود. قيل له: فهلاّ قلت بما روي عن عليّ، فهو أتمّ، وقد رَوينا عن ابن مسعود بخلاف ما ذكرت عنه. حدّثنا[2] موسى بن هارون قال: حدّثنا أبو بكر ـ يعني: ابن أبي شيبة ـ قال: حدّثنا

---

(١) يقصد بذلك أرباب المذاهب المتبوعة، لا السّلف المرويّة عنهم تلك الآثار، فإنّه لا عتب على من فعل ذلك، على جهة الاختيار، وإنّما الكلام في كونه حجّةً أم لا.

(٢) وردت في النصّ (حديثاً)، ولم يُنتبه لها أثناء المقابلة والمراجعة.

وكيع عن حسن عن أبي إسحاق عن أبي الأحوص عن عبدالله، أنّه كان يُكبّر أيّام التّشريق: الله أكبر، إلى آخره، فهذا أولى من الشاذّ من الرّوايات».

ويقصد بشاذّ الرّوايات ما يخالف النّقل المستفيض عن أحد السّلف، في مقابل رواية واحدة. ومثلُه هنا، ما رُوي عن ابن مسعود، أنّه كان يكبّر ظهر يوم عرفةَ إلى عصر يوم النّحر، كما رواه في الأوسط[1]، قال: حدّثنا عليّ بن الحسن ثنا عبدالله عن سفيان عن أبي إسحاق عن الأسود عن عبدالله بن مسعود: أنّه كان يكبّر من صلاة الغداة يوم عرفة، إلى صلاة العصر من يوم النّحر، يقول: الله أكبر، الله أكبر، لا إلٰه إلا الله، والله أكبر، الله أكبر، ولله الحمدُ.

بقي في تمام هذا البحث، أن أشير إلى معنى أيّام التّشريق، وكان المفترض أن يؤتى به في أوّل البحث، لكن لا بأس من إيراده هنا.

أمّا التّشريقُ، فقد سمّيت كذلك لأحد اعتبارات ثلاثة؛ إمّا لأنّ الذّبح يكون فيها بعد شروق الشّمس، وإمّا لأنّهم كانوا يشرقون فيها لحوم الضّحايا والهدايا المتطوَّع بها إذا قُدِّدت، وإمّا لأنّهم كانوا يشرقون فيها للشّمس، في غير بيوت ولا أبنية للحجّ[2].

أمّا أيّام التّشريق، فهي الأيّام المعدودات، في قول كثير من السّلف وأهل التّفسير، بل قال أبو حيّان الأندلسيّ[3]: «وقد قال في (ريّ الظمآن): أجمع المفسّرون على أنّ الأيام المعدودات أيّامُ التّشريق». ومثلُه في تفسير الماورديّ[4]: «هي أيّام منى في قول جميع المفسّرين، وإن خالف بعضُ الفقهاء، في أن أشرك بين بعضها وبين الأيّام المعلومات».

وقد اختلفوا في تحديد هذه الأيّام، وفي ذلك ثلاثة أقوال؛ أحدها:

---

(١) ن: ابن المنذر، الأوسط (١٩/٧).
(٢) ن: ابن عبدالبرّ، الاستذكار (١٧٥/١).
(٣) ن: أبو حيّان الأندلسيّ، تفسير البحر المحيط (٢٨٤/٢).
(٤) تفسير النكت والعيون (١٤٦/١).

أنّها ثلاثة أيّام بعد يوم النّحر، والثّاني: أنّها يوم النّحر ويومان بعده، والثّالث: أنّها أيّام العشر(١).

قال ابن كثير: «الأوّل هو المشهور، وعليه دلّ ظاهر الآية الكريمة، حيث قال: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾، فدلّ على ثلاثة بعد النّحر».

وبالأوّل قال جمهور أهل العلم، وقاله مالك في الموطّإ (**٩٣٢**)، بعد بلاغه عن عمر، وأسنده عنه الطّبريّ في التّفسير، قال (**٣٩٠٧**): حدّثني يونس أخبرنا ابن وهب عن مالك، قال: الأيام المعدودات ثلاثة أيام بعد يوم النّحر.

وبالثّاني قال عليّ رضي الله عنه، كما روى عنه زرّ بن حُبَيْش قال: ثلاثة أيّام؛ يوم الأضحى ويومان بعده، اذبح في أيّتهنّ شئتَ(٢).

والثّالث أنّها العشر الأوّل من ذي الحِجّة، قاله سعيد بن جُبير والنّخعيّ. وهي الأيّام المعلومات، كما جاء عن ابن عبّاس. وعن ابن زيد، أنّ الأيّام المعلومات هي يوم عرفة، ويوم النّحر، وأيّام التّشريق(٣).

وقد اتّفق السّلف على مشروعيّة الذّكر في أيّام منى، وكان ابن عمر يذهب إلى أنّه واجب(٤)، ويتأوّل هذه الآية: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾، لكنّه محمول على وجوب السّنن، لا وجوب الفرائض.

والآثار عن النّبيّ ﷺ، والسّلف رضوان الله عليهم، في كون أيّام التّشريق أيّام ذكر لله، إلى جانب كونها أيّام أكل وشرب كثيرة، لا نستطيع أن نسردها هنا، لكن لا نحبّ أن نُخلي هذا المجموع منها.

---

(١) ن: ابن الجوزي، زاد المسير (١/١٩٤)، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (١/٥٦١).
(٢) رواه ابن أبي حاتم في التّفسير (٧/٢١٤).
(٣) تفسير ابن أبي حاتم الرازي (٢/٥٠).
(٤) ن: م س (٧/٢١٤).

فعن أبي هريرة أنّ رسول الله ﷺ قال: «**أيّام التّشريق أيّام طُعْمٍ وذِكْر**».

قال الشّيخ أحمد شاكر[١]: والحديث رواه أحمد في المسند (٧١٣٤)، ورواه أيضاً (٢/٣٨٧، طبعة الحلبي)، وابن ماجه (١٧١٩)، وقال البوصيري في زوائده: إسناده صحيح على شرط الشّيخين.

وعن مسعود بن الحكم الزُّرَقي عن أمّه قالت: لكأنّي أنظر إلى عليّ رضي الله عنه على بغلة رسول الله ﷺ البيضاء، حين وقف على شِعْب الأنصار وهو يقول: أيُّها النّاسُ، إنّها ليست بأيّام صيام، إنّما هي أيّام أكل وشرب وذكر.

قال الشّيخ أحمد شاكر[٢]: والحديث رواه ابن سعد في الطّبقات (٢/١/١٣٤)، والحاكم في المستدرك (١/٤٣٤ ـ ٤٣٥) وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي. ورواه أحمد في المسند (٧٠٨)، وإسناده صحيح.

وروى البخاري (١٩٩٧، ١٩٩٨) عن عروة عن عائشة، وعن سالم عن ابن عمر رضي الله عنهم قالا: لم يُرخّص في أيّام التّشريق أن يُصَمْنَ، إلاّ لمن لم يجد الهدي.

وممّا ذُكر في حكمة هذا الذّكر، زيادة على أصالته في نفسه، أنّ أهل الجاهليّة كانوا يشغلون هذه الأيّام، بعد إتمام نسكهم، بالتفاخر ومغازلة النساء.

قال أحد شعرائهم:

مـا نَـلـتـقِـي إلاّ ثـلاثَ مِـنًـى   حَـتَّـى يُـفَـرِّقَ بـيـنَـنـا الـنَّـفْـر

---

(١) ن: تخريج تفسير الطّبريّ (٤/٢١١).

(٢) ن: م س (٤/٢١٣).

وقال آخر:

بدَا لِيَ منها معصم حينَ جَمَّرَتْ ... وكَفٌّ خَضيبٌ زُيِّنَتْ بِبَنَانِ
فوالله ما أدري وإنْ كُنْتُ دارياً ... بسبع رميتُ الجمرَ أمْ بثمانِ

لأنّهم كانوا يرون، أنّ الحجّ قد انتهى بانتهاء العاشر، بعد أن أمسكوا عن ملاذهم مدّة طويلة، فكانوا يعودون إليها، فأمرهم الله تعالى بذكر الله فيها، وذكرُ الله فيها هو ذكره عند رمي الجمار.

هذا تمام الحاجة من هذه المسألة، فإن أصبت فبفضل الله، وأستغفره لما زلّ به القلم.

****

المسألة الخامسة والعشرون:
إفطار الصّائم:

وهي المسألة المرسومة عند البخاريّ رحمه الله، في كتاب الصّوم من الصّحيح، بباب متى يَحِلُّ فطرُ الصّائم، وأفطر أبو سعيد الخدريّ، حين غاب قرصُ الشّمس.

وقد جرت العادةُ، أنّ النّاس لا يفطرون إلاّ بعد سماع الأذان الرّسميّ، من الإذاعة أو التّلفزة، ثمّ نشأت منذ بضعةَ عشرَ سنةً ظاهرةٌ جديدةٌ، وهي الإفطارُ بغروب قرص الشّمس عن الأعيان، أمام العيان دون استتار عن أعين النّاس، ويكون ذلك في العادة بفارق زمنيّ ملحوظ، ممّا يُثير الاشمئزاز والفتنة بين العامّة. وبعض إخواننا هداهم الله إلى السنّة، لا يبالون إذا اعتقدوا في أمر أنّه سنّة أن يفعلوه، ولو أدّى ذلك إلى فتنة عظيمة، وما دروا أنّهم، على فرض صحّة المسوّغ الّذي يعتمدون عليه، يهدمون أصلاً من أصول السنّة، في التّعاطي مع النّاس، وطرق التّعامل معهم، حسب أعرافهم ومستويات تفكيرهم. غير أنّه من باب الإنصاف، أن أشير إلى أنّ كثيراً من



ظواهر المخالفة الّتي كان يبدو بها البعضُ من هؤلاء الإخوان، قد تراجع عمّا كان عليه في بداياته الأولى، وذلك بسبب نشوء جيل من المتعلّمين العقلاء، انتبه إلى فساد هذا الأسلوب، في التّعامل مع قضايا الخلاف.

****

المطلب الأوّل: في بيان مذهب المالكيّة:

قال في النّوادر(١): «قال ابن نافع عن مالك: وإذا غشيتهم الظّلمةُ، فلا يُفطِروا حتّى يوقنوا بالغروب. قال أشهب: وواسعٌ تعجيلُ الفطر بالغروب، وتأخيرُه للحاجة ينوب، ويَكرَه أن يؤخِّروه تنطُّعاً، يتّقي ألاّ يجزئه، وهو معنى الحديث في أن لا يؤخّر. قال ابن حبيب: ولا ينبغي تأخيرُ الفطر حتّى يَرى النّجوم، وما جاء أنّه فعل أهل المشرق، يريد النّصارى منهم، ويفعله اليهود. ولا بأس لمن رأى سواد اللّيل أن يفطر قبل أن يُصلّي ويؤَذِّن، وقد فعله أبو بكر وعمر، وهو من موضع يطلُع منه الفجر، تنبعث منه الظّلمة، وإنّما يُكرَه تأخيرُ الفطر استناناً وتديُّناً، فأمّا لغير ذلك فلا، كذلك قاله لي أصحاب مالك. وذكر ابن حبيب حديث الموطّإ، فقال فيه: إنّ عمر بن الخطّاب، وعثمان بن عفّان كانا يُفطِران في رمضان حين ينظران إلى اللّيل الأسود، والّذي في الموطّإ أنّ عمر بن الخطّاب، وعثمان بن عفّان كانا يُصلّيان المغرب، حين ينظران إلى اللّيل الأسود قبل أن يفطِرا، ويُفطِران بعد الصّلاة، وذلك في رمضان، ولم يأت ابن حبيب بحديث الموطّإ على وجهه».

ومن الرّسالة له: «ومن السنّة تعجيلُ الفطر وتأخير السُّحور».

ومن المختصر للعلاّمة خليل، في سياق مندوبات الصّيام: «وكفُّ لسان، وتعجيلُ فطر، وتأخيرُ سُحور».

---

(١) (١٧/٢ ـ ١٨).

الشّرح والبيان:

اتّفقت كلمةُ الشُرّاح على أنّ سنيّة، أو ندب تعجيل الفطر، هو بعد تحقق دخول اللّيل، وإلاّ وجب الإمساكُ(١). وقال الشّيخ زرّوق(٢): «ولا يصحُ الإتمامُ إلاّ بتحقّق الغروب، فالشكُّ في الغروب كتيقّن العدم؛ لوجوب الاستصحاب، فإن أكل قضاه اتّفاقاً، وفي الكفّارة قولان. ويُفرَّق بينه وبين الشكّ في الفجر، بأنّ هذا شكّ في المقتضي، والشكُّ في الفجر شكٌّ في المانع». وقوله (اتّفاقاً) متعلّق بالمذهب، أمّا في غيره فالخلاف ثابت فيه.

واختُلف في الإمساك بعد الغروب، هل يحرُم كما يحرُم يومُ العيد، أو هو جائز، وله أجر الصّائم؟

قال ابن ناجي(٣): «قال الباجي: وجوبُ الإمساك إلى اللّيل يقتضي وجوبه إلى أوّل جزء منه، غير أنّه لا بُدّ من إمساك جزء منه لتيقّن إمساك النّهار. وقال التّادلي: اختلف في إمساك آخر جزء من اللّيل عند الإفطار وعند السّحور، قلت (ابن ناجي): والخلاف في الثّاني شهير، قال عبدالوهاب وابن القصّار بوجوبه، وقال اللّخميّ: لا يجب، ولا أعرفه في الأوّل غير ما تقدّم للباجي، قال عياض في الإكمال: اختلف العلماء في الإمساك بعد الغروب، فقال بعضهم...».

قال العدويّ: قال عليّ الأجهوريّ: إمساكُه إن كان بعد الغروب؛ لأنّه واجب عليه، يحرُم، وإلاّ فلا. اهـ. والحاصلُ أنّ القول: بأنّ له أجر الصّائم ضعيف، والقول الأوّل الّذي هو الحرمةُ لا وجه له، إن لم يكن واجباً عليه، ولذلك قال عليّ الأجهوريّ: والمشهور أنّ تأخير الفطر بعد الغروب بغير ضرورة مكروه.

---

(١) ن: أبو الحسن، كفاية الطّالب الربّانيّ (٣/٣٧٠)، والخرشيّ، شرح مختصر خليل (٦/٤٨٤)، وعلّيش، منح الجليل (١/٣٩١)، والدّردير، الشّرح الكبير (١/٥١٥).

(٢) شرح الرّسالة (١/٢٩٣).

(٣) شرح الرّسالة (١/٢٩١).

وتحقّقُ دخول اللّيل يكون بتحقّق غروب جميع قرص الشّمس لمن ينظره، أو دخول الظّلمة وغَلَبةِ الظنّ بالغروب، لمن لم ينظر قرصَ الشّمس، كمحبوس بحفرة تحت الأرض ولا مخبر له(١).

وهنا مسألة وقع الخلاف فيها بين المالكيّة والشّافعيّة، وهي هل يبدأ بالصّلاة قبل الإفطار، أو يُفطِر ثمّ يصلّي؟

قال القاضي عياض(٢): «ذهب الشّافعيّ إلى تقديم الطّعام، وذكر نحوه ابن حبيب. وحكى ابن المنذر عن مالك، أنّ يبتدئ بالصّلاة إلاّ أن يكون الطّعام خفيفاً»، وعلّله العدويّ بأنّ وقت المغرب مضيّق(٣).

أمّا حديث: «**إذا حضر العِشاء والعَشاء، فابدؤوا بالعَشاء**»، فلم يأخذ به مالك؛ لعمل أهل المدينة على خلافه، قاله الدّسوقيّ(٤).

أمّا التّأخير تنطّعاً، كاليهود المؤخّرين وقتَ فطرهم، على وجه التّشديد فمكروه، وأمّا إذا أخّره لأمر عرض، أو اختياراً مع اعتقاد كمال صومه، فلا يُكره، قاله الباجي. قال الدّسوقيّ: والظاهر أنّ المراد نفي الكراهة فقط، فلا يُنافي أنّه خلاف الأوْلى(٥).

وخلاصة هذه النّقول أنّه يُستحبّ وهو المذهب، أو يسنّ كما في الرّسالة تعجيلُ الفطر، ويجب تأخيرُه على وجه الشكّ في تحقّقه، ويقضي إن أفطر اتّفاقاً في المذهب. فإن أخّره تنطّعاً أو احتياطاً للعبادة، فيُكره فيهما على تفاوت في الكراهة، أمّا إذا أخّره لعارض، مع اعتقاد انتهاء العبادة فخلاف الأوْلى.

* * * *

---

(١) الحاشية على أبي الحسن (١/٥٥٧).
(٢) ابن ناجي، م س (١/٢٩٢).
(٣) م س.
(٤) ن: الحاشية على الشّرح الكبير (٥/٧٨).
(٥) ن: شرح الرّسالة (١/٢٩٢)، وحاشية الدّسوقيّ (٥/٧٨).

المطلب الثّاني:
في بيان الأدلّة، مع المناقشة

اتّفق العلماءُ على أنّ صيام نهار رمضان فرض(١)، قال ابن بطّال(٢): «أجمع العلماءُ أنّه إذا غربت الشّمسُ فقد حلّ فطرُ الصّائم، وذلك آخرُ النّهار وأوّل أوقات الليل». واختلفوا هل يجب إمساكُ جزء من اللّيل لتحقّق مُضيّ النّهار، وظاهرُ ترجمة البخاريّ الّتي قدّمنا بها، ترجيحُ عدم الوجوب، وحمله الحافظ ابنُ حجر على إذا ما حصل تحقّق غروبُ الشّمس(٣). ومفهومه أنّه متى لم يتحقّق أنّه لا يُفطر؛ كأن يكون بينه وبينها غيمٌ، أو دونها جبلٌ؛ لأنّه مطالَب بصوم نهار كامل إلى غاية الغروب، وهو لم يتحقّق له، فلا يجوز له أن يخرج من الحرام المتيقَّن إلى حكم الإباحة إلاّ بدليل يقينيّ.

وأتصوّر أنّ القائل بوجوب إمساك جزء من اللّيل، وهو خارجَ المذهب المالكيّ، ضرورةَ قولهم باستحباب التّعجيل يقول: إنّ كمال النّهار لا يتحقّق إلاّ بإمساك جزء من اللّيل. كما يمكن أن يكون الخلاف راجعاً إلى اختلافهم في معنى «إلى» في آية الصّوم، وهي: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإنّ علماء العربيّة اختلفوا، هل يدخل ما بعد إلى فيما قبلها، أو لا يدخل، أو إلاّ إذا كان من جنس ما قبلها على ثلاثة أقوال، واختصر ابنُ هشام هذا الخلاف، فقال: «إلى: حرف جرٌّ له ثمانية معان؛ أحدُها انتهاءُ الغاية الزّمانية، نحو: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾، والمكانية نحو: ﴿مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا﴾. وإذا دلّت قرينة على دخول ما بعدها، نحو: قرأت القرآن من أوّله إلى آخره، أو خروجه نحو: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى

(١) ن: ابن حزم، مراتب الإجماع (ص٤٥).
(٢) شرح البخاريّ (١١٩/٧).
(٣) ن: فتح الباري (١٩٦/٤).

ٱلَّيۡلِۚ﴾، ونحو: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيۡسَرَةٖۚ﴾ عُملَ بها، وإلاّ فقيل: يدخل إن كان من الجنس، وقيل: يدخل مطلقاً، وقيل: لا يدخل مطلقاً، وهو الصّحيح؛ لأنّ الأكثر مع القرينة عدمُ الدخول؛ فيجب الحمل عليه عند التّردد»[1].

وإذا كانَ اللّيلُ ليس من جنس النّهار، ومعنى إلى هنا مثال على الغاية الزّمانيّة، فإنّ الأقوى في المسألة أنّه لا يمسِك جزءاً من اللّيل، ويدلّ عليه:

ما رواه البخاريّ (١٩٥٥)، ومسلم (١١٠١) وغيرهما عن عبدالله بن أبي أوفى رضي الله عنه قال: كنّا مع رسول الله ﷺ في سفر وهو صائم، فلمّا غربت الشّمسُ، قال لبعض القوم: «**يا فلان، قمْ فاجْدَح لنا**». فقال: يا رسول الله، لو أمسيت! قال: «**انزِل، فاجدَح لنا**». قال: يا رسول الله، فلو أمسيت! قال: «**انزل، فاجدَح لنا**». قال: إنّ عليك نهاراً! قال: «**انزل، فاجدَح لنا**». فنزل، فجَدَح لهم، فشرِب النّبيّ ﷺ، ثم قال: «**إذا رأيتم اللّيل قد أقبل من هاهنا، فقد أفطر الصّائم**» واللّفظ للبخاريّ.

وروى البخاريّ (١٩٥٤)، ومسلم (١١٠٠)، وأبو داود (٢٠٣٦)، والتّرمذيّ، وقال: حسن صحيح (٦٩٨) عن هشام بن عروة قال: سمعت أبي يقول: سمعت عاصم بن عمر بن الخطاب عن أبيه رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إذا أقبل اللّيلُ من هاهنا، وأدبر النّهارُ من هاهنا، وغربت الشّمسُ، فقد أفطر الصّائمُ**».

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله[2]: «وذكر في هذا الحديث ثلاثة أمور؛ لأنّها وإن كانت متلازمة في الأصل، لكنّها قد تكون في الظّاهر غير متلازمة، فقد يُظنّ إقبالُ اللّيل من جهة المشرق، ولا يكون إقبالُه حقيقة، بل لوجود أمر يُغطّي ضوء الشّمس، وكذلك إدبار النّهار، فمن ثَمّ قيّد بقوله: «وغربت الشّمسُ» إشارة إلى اشتراط تحقّق الإقبال والإدبار، وأنّهما

---

(١) مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب (٢٧/١).

(٢) الفتح (١٩٦/٣).

بواسطة غروب الشّمس، لا بسبب آخر، ولم يذكر ذلك في الحديث الثّاني[١]، فيُحتمل أن ينزّل على حالين، أمّا حيث ذكرها ففي حال الغيم مثلاً، وأمّا حيث لم يذكرها، ففي حال الصّحو، ويُحتمل أن يكونا في حالة واحدة، وحفظ أحدُ الرّاويين ما لم يحفظ الآخَر. وإنّما ذكر الإقبال والإدبار معاً؛ لإمكان وجود أحدهما مع عدم تحقّق الغروب، قاله القاضي عياض. وقال شيخنا[٢] في شرح الترمذيّ: الظّاهر الاكتفاء بأحد الثّلاثة؛ لأنّه يُعرف انقضاءُ النّهار بأحدهما، ويؤيّده الاقتصار في رواية ابن أبي أوفى على إقبال اللّيل».

كما يدلّ عليه فعل أبي سعيد الخدريّ، وقد وصل أثره سعيد بن منصور، وأبو بكر بن أبي شيبة من طريق عبدالواحد بن أيمن عن أبيه قال: دخلنا على أبي سعيد فأفطر، ونحن نرى أنّ الشمس لم تغرُب. قال الحافظ ابن حجر[٣] رحمه الله: «ووجه الدّلالة منه أنّ أبا سعيد لمّا تحقّق غروب الشّمس، لم يطلب مزيداً على ذلك، ولا التفت إلى موافقة من عنده على ذلك، فلو كان يجب عنده إمساكُ جزء من اللّيل لاشتراك الجميعُ، في معرفة ذلك».

وقال أيضاً[٤]: «وقوله (إنّ عليك نهاراً) يحتمل أن يكون المذكورُ كان يرى كثرة الضّوء من شدّة الصّحو، فيظنّ أنّ الشّمس لم تغرُب، ويقول: لعلّها غطّاها شيء من جبل ونحوه، أو كان هناك غيم فلم يتحقّق غروب الشّمس، وأمّا قول الرّاوي: وغربت الشّمس، فإخبارٌ منه بما في نفس الأمر، وإلاّ فلو تحقّق الصّحابيّ أنّ الشّمس غربت ما توقّف؛ لأنّه حينئذ يكون معانِداً، وإنّما توقّف احتياطاً واستكشافاً عن حكم المسألة». ثمّ قال: «وفي حديثي الباب من الفوائد بيان وقت الصّوم، وأنّ الغروب متى تحقّق

---

(١) وهو الأوّل هنا في ترتيب الأدلّة.
(٢) وهو العراقيّ، وله شرح على التّرمذيّ كبير غير مطبوع، وينقل منه الحافظ في الفتح كثيراً.
(٣) م س (١٩٦/٣).
(٤) م س (١٩٧/٣).

كفى، وفيه إيماء إلى الزّجر عن متابعة أهل الكتاب، فإنّهم يؤخّرون الفطر عن الغروب، وفيه أنّ الأمر الشرعيّ أبلغ من الحسيّ، وأنّ العقل لا يقضي على الشّرع، وفيه البيان بذكر اللاّزم والملزوم جميعاً لزيادة الإيضاح».

وقال ابن بطّال(١): «وقوله (يا رسول الله، الشمس) إنّما أراد أنّ نور الشّمس باق، وظنّ أنّ ذلك يمنعه من الإفطار، فأجابه النّبيّ عليه السّلام أنّ ذلك لا يضرّ، إذا أقبل اللّيل».

وليس هناك خلافٌ في نفس الأمر، والكلّ متّفقون على أنّ غروب الشّمس دليل كاف على انتهاء النّهار ودخول اللّيل، وإنّما قد يلتبس هذا ببقاء ضوء النّهار، وقد وقع ذلك للصّحابيّ، وأعاده على النّبيّ ﷺ جرياً منه على الظّاهر، وهو حلول الظّلام، فأخبره النّبيّ ﷺ بأنّ غياب قرص الشّمس كاف للدّلالة عليه، كما يكون في زمن الصّيف، وحدث ذلك أيضاً لأصحاب أبي سعيد الخدريّ رضي الله عنه.

وهذا الّذي فعله الصّحابيّ وأصحاب أبي سعيد الخدريّ، ليس هو من تأخير أهل الكتاب، فإنّ أولئك يؤخّرون الإفطار إلى ظهور النّجوم، ولا يقفون عند الحدّ الشّرعيّ. أمّا من يتحرّى دخول الوقت وِفقاً لحدود الشّرع، ثمّ يضبطه بوقت طول السّنة؛ تخفيفاً على النّاس في ضبط مواعيد عباداتهم، ويرتبطُ النّاسُ بذلك، ولا يرجعون فيه إلى تحديد الشّمس، ويصبح ذلك مألوفاً عندهم، حتّى إنّ الرّجل ليُسأل عن وقت صلاة العشاء مثلاً، في الوقت الّذي لا يكون فيه شفقٌ، فيضبطه بالزّمن ساعةً ودقيقةً، ولا يُنكَر عليه ذلك، فكذلك لا يُستَغرب، إذا أنكروا على من أفطر في الوقت الّذي غربت فيه الشّمسُ، وقد يكون وقت الغروب الرّسميّ بعد ذلك بوقت قليل، إمّا احتياطاً لتحقّق غروبها، وإمّا لاختلاف جهات الرّؤية؛ لأنّ فاعل ذلك متجاهل لجريان هذه العادة في جميع أحوال النّاس، وليس ذلك مرتبطاً بوقت الصّيام، بل وقت الإفطار وصلاة المغرب واحدٌ، وقد عيّن النّبيّ ﷺ

---

(١) شرح البخاريّ (١١٩/٧).

الثّاني منهما بالأوّل، كما في حديث جبريل عليه السّلام: «**وصلّى بي المغربَ، حين أفطر الصّائم**»[١]، فلا معنى لمن أفطر أمام النّاس، في الوقت الّذي لا يأمرهم فيه بصلاة المغرب، عند طلوع الشّمس الّتي رآها، إلاّ أحدُ معنيين: جهل الفاعل بذلك، أو تظاهره بنصرة السنّة، مع الجهل بالمعنى الّذي ذكره العلماء في توجيه الحديث.

وأورد في ختام هذه المسألة بعض الآثار الواردة في مصنّف ابن أبي شيبة الدّالة على هذا المعنى:

قال: حدّثنا زياد بن الرّبيع، وكان ثقة عن أبي حمزة الضّبُعيّ، أنّه كان يفطر مع ابن عبّاس في رمضان، فكان إذا أمسى بعث ربيبه له يصعد ظهر الدّار، فلمّا غربت الشّمسُ أذن، فيأكل ونأكل، فإذا فرغ أقيمت الصّلاة، فيقوم يصلّي ونصلّي معه. وقال: حدّثنا أبو الأحوص عن طارق عن سعيد بن المسيّب قال: كان عمر يكتب إلى أمرائه: لا تكونوا من المسرفين بفطركم، ولا تنتظروا بصلاتكم اشتباك النّجوم. وقال: حدّثنا وكيع عن سفيان عن ثروان بن ملحان التّيميّ قال: قال رجل لعمّار: إنّ أبا موسى قال: لا تفطروا حين تبدو الكواكب، فإنّ ذلك فعل اليهود.

وقال: حدّثنا وكيع عن مسلم بن يزيد عن أبيه قال: كان عليّ بن أبي طالب يقول لابن النبّاح: غربت الشمس؟ فيقول: لا تعجل، فيقول: غربت الشمس؟ فإذا قال: نعم، أفطر ثمّ نزل فصلّى[٢].

ولا يقال: قد أورد ابن أبي شيبة آثاراً أخرى، يدلّ ظاهرُها على خلاف المعنى الّذي ذكرته، كأثر عبدالله بن مسعود، وأثر مجاهد عن ابن عمر. وليس فيهما أكثر من أثر أبي سعيد الخدريّ السّابق، وقد تقدّم معناه، وأنه لا يتعارض مع معنى الحديث والتّوجيه الّذي ذكره

---

(١) ن: المسألة الرّابعة من هذا البحث.

(٢) ن: المصنف (٢/٤٢٩، ٤٣٠).

العلماء. فلسنا بحمد الله ممّن يخفي شيئاً؛ لأنّه على خلاف ما يراه، ويظهر ما يوافقه؛ لأنّه على وفق هواه، ونعلم جيّداً قول القائل ونؤمن به: أهل السنّة يكتبون ما لهم وما عليهم، وأهل البدع يكتبون ما لهم ولا يكتبون ما عليهم.

* * * *

المسألة السّادسة والعشرون: صيام يوم السّبت:

هذه المسألة وقع فيها تجاوزٌ كبيرٌ وتهويل عريض، حتّى كاد أن يُمتحَن بها فيما مضى، على غرار امتحان الرّواة في مسألة خلق القرآن[(١)]. وهي نموذج على التّعصّب المذهبيّ تحت دعوة فتح باب الاجتهاد، ودليل صارخ على طبيعة الاستبداد بالرّأي، وإن خالف رأي السّلف والجماعة، بحجّة أنّه الرّأي الّذي تشهد له الأدلّة وتدعّمه السنّة! ويشبه هذا الموقف من دعاته، موقفاً آخر للعوامّ، في فترة عصيبة من حديث: «**لا حلف في الإسلام**»، فقد طبّلوا له وزمّروا، وقاموا في ذلك ولم يقعدوا، وما العيبُ في الحديث، لكنّ العيب كلّه في المحدّث الّذي رأى في نفسه، في لحظة الزّهو والاغترار أنّه كما قيل[(٢)]:

أنا ابن بجدتهم علماً وتجربةً ... فسَلْ بسعدِ تجدّني أعلمَ النّاس

وكلُّ هذا يرجع إلى علّة واحدة، أخبر بها المصطفى ﷺ في حديث قبض العلم، واتّخاذ النّاس رؤوساً جهّالاً؛ من بعض المتصدّرين الّذين

---

(١) ن: ابن قتيبة، مسألة اللّفظ، وأبو غدّة، فتنة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرّواة، ففي كليهما تصوير لأثر فتنة خلق القرآن في إحراج العلماء، وعلى رأس من دفع ثمنها أمير المؤمنين في الحديث أبو عبدالله البخاريّ صاحب الصحيح رحمه الله.

(٢) البيت للحطيئة. ن: الأصفهاني، الأغاني (١٧٢/١).

اتّخذوا من العلماء مطيّة لهم للظّهور والبروز، وما شمّوا رائحة العلم، ولا تعبوا في مدارسته، وإنّما همّة أكثرهم التّهويل بالغرائب، والاعتماد على خلاف الجمّ الغالب، ويوجد فيهم النّزر اليسير من العقلاء، لكنّهم يخشون إنكار العامّة وسخط السّفهاء.

ولقد أسفر غرسُهم عن نتاجين، تورّط أحدهما في الدّماء، وتورّط الآخر في إسقاط الدّعاة والعلماء، وهي خطّة خسف ساموها العامّة، زيادة في خطّة خسف اقتصاديّة وأمنيّة، فكثر الخرق على الرّاقع، وأصبحنا شماتة كلّ متمثّل بالواقع، ولئن لم يتداركنا الربّ بلطفه، ويشملنا بعفوه وعنايته، فسنكون أسوأ من الأيتام في مائدة اللّئام.

ومن باب العدل والإنصاف، أن أشير إلى أنّ مجموعة من أهل العلم، من إخواننا وزملائنا في الطّلب، قد بدأ منذ وقت يتفطّن لمساوئ التّلقّي المستقلّ، دون الارتباط بمذهب مكتمل، وبعضهم وجد ضالّته في مذهب الشّافعيّ رحمه الله، وبعضهم يرى ضرورة الارتباط بالمذهب المالكيّ، وهو الّذي أدعو إخواني إليه، وقد كتبت فيه مقالاً منذ بضعة أعوام، سمّيته عوداً إلى المذهب يا طلاّب العلم![1].

وقد يُعتقَد أنّني أسرفت في التّأنيب والتّعنيف، ويقول آخرون: إنّها سموم متشفّي على هذه الدّعوة المباركة الّتي أوغرت صدور الحاسدين، ويرى البعض أنّني أتزلّف بهذا الكلام إلى جهة، وكلّ هذه الاعتراضات في الحقيقة، هي دليل على عدم قبول انتقاد السّلفيّة، والاعتقاد بأنّها المنهج الربّانيّ، وليست مجرّد دعوة من الدّعوات، وطائفة من طوائف الخير. وكلّ ما يهمّني إيصاله للقارئ، هو ضرورة التّفريق بين التّيار السّلفيّ من حيث أنّه دعوة اجتهاديّة، وما كان عليه السّلف في صدر الإسلام، وأنّ الأوّل محلّ نقد ومؤاخذة وتخطئة، مهما رأى أصحابُه الإصابة في أقوالهم، والآخر هو

---

(١) نشرته جريدة الصّباح في مارس سنة ٢٠٠٤م، في حلقتين، تعقيباً على بعض المتورطّين في الفتوى!

محلّ الاقتداء والمرجعيّة والتّصحيح، وليس التّشابه في الأسماء ذريعة للدّعوى[١]!

أمّا الكلامُ في هذه المسألة، فهو في مطلبين؛ الأوّل: في بيان اتّفاق العلماء على جواز صيام يوم السّبت مفرَداً، وعدم ذهاب أحد منهم إلى القول بالتّحريم أصلاً، فيكون القائل به قد خرق الإجماع، أو أفتى بما ليس له فيه إمام في أحسن الأحوال. والثّاني: في إقامة الأدلّة على صحّة هذا القول، ونقد أدلّة القائلين بخلافه، مع التّوسّع في تخريج حديث النّهي عن صيام يوم السّبت، والكشف عن علّته سنداً ومتناً، وتتبّع قول الشّيخ الألباني في إرواء الغليل، والردّ عليه في كلّ ذلك ردًّا علميًّا مفصَّلاً.

* * * *

المطلب الأوّل:
في بيان مذهب المالكيّة، ومعهم جميع المذاهب الفقهيّة:

جاء في النّوادر[٢]: «ومن المجموعة عن مالك، من أصحابه: ولا بأس أن يُصام يومُ السّبت، وأعظمَ أن يُقال يوماً لا يُصام فيه، ولا يُحتَجم، وأنكر ما ذُكِر فيه! وقال: لا بأس أن يُصام يوم الجمعة مفرَداً، وقاله في المختصر في اليومين».

وقال الكاسانيّ الحنفيّ[٣]: «وكَره بعضُهم صوم يوم الجمعة بانفراده، وكذا يوم الاثنين، والخميس، وقال عامّتهم: إنّه مستحبٌّ؛ لأنّ هذه الأيام من الأيام الفاضلة، فكان تعظيمُها بالصّوم مستحبًّا، ويُكره صومُ يوم السّبت

(١) كتب الشّيخ نسيب الرّفاعيّ فصلاً في آخر كتابه التّوسلّ، منذ ما يزيد على نصف قرن، ضمّنه انتقاد من لا يفرّق بين السّلفيّة كدعوة، والسّلفيّة كمصدر للتلقّي والاستنباط، وضرورة التّمييز بينهما.

(٢) (٧٦/٢).

(٣) بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع (٧٩/٢).

بانفراده؛ لأنّه تشبّه باليهود، وكذا صوم يوم النّيروز والمهرجان؛ لأنّه تشبّه بالمجوس...».

قال في الحاشية[١]: «قال في البحر: وهذه العلّة تفيد كراهة التحريم، إلاّ أن يقال: إنّما تثبت بقصد التّشبه». ومنها[٢]: «ويظهر من هذا أنّه لو جاء عاشوراء يوم الأحد، أو الجمعة، لا يُكره صوم السّبت معه، وكذا لو كان قبله، أو بعده يوم المهرجان، أو النيروز؛ لعدم تعمّد صومه بخصوصه».

وقال النّوويّ[٣]: «ويُكره إفرادُ الجمعة بالصّوم، وإفراد السّبت». وفي المجموع[٤]: فإن صام قبله، أو بعده معه لم يُكره، صرّح بكراهة إفراده أصحابُنا، منهم الدّارميّ، والبغويّ، والرافعيّ، وغيرهم، ومعنى النّهي أن يختصّه الرّجلُ بالصّيام؛ لأنّ اليهود يعظّمونه.

ثمّ قال[٥]: «والصّوابُ، على الجملة ما قدّمناه عن أصحابنا، أنّه يُكره إفرادُ السّبت بالصّيام، إذا لم يوافق عادة له».

وقال الموفّق ابن قدامة[٦]: قال أصحابنا: يُكره إفرادُ يوم السّبت بالصّوم. قال الأثرم: قال أحمد: أمّا صيام يوم السّبت يُفرِد به، فقد جاء فيه حديثُ الصمّاء، وكان يحيى بن سعيد يتّقيه، أي: أن يحدّثني به، وسمعته من أبي عاصم، والمكروه إفراده، فإن صام معه غيرَه لم يُكره؛ لحديث أبي هريرة وجويرية. وإن وافق صوماً لإنسان، لم يُكره لما قدمناه.

وقال علاء الدّين المرداويّ[٧]: «يُكره إفرادُ يوم السّبت بالصّوم، وهو

---

(١) ابن عابدين، حاشية رد المحتار (٢/٣٧٥).
(٢) (٢/٣٧٦).
(٣) روضة الطالبين (٢/٣٨٧).
(٤) ن: المجموع شرح المهذّب (٦/٤٥١).
(٥) م س (٦/٤٥٢).
(٦) ن: المغني شرح مختصر الخرقي (٣/٩٨، ٩٩)، دار الكتاب العربيّ.
(٧) الإنصاف في معرفة الرّاجح من الخلاف (٣/٣٤٧). ون: ابن مفلح، الفروع (٣/٩٢).

المذهب، وعليه الأصحاب، واختار الشّيخ تقيّ الدّين أنّه لا يُكره صيامُه مفرداً، وأنّه قول أكثر العلماء، وأنّه الّذي فهمه الأثرم من روايته، وأنّ الحديث شاذٌّ أو منسوخ، وقال: هذه طريقة قدماء أصحاب الإمام أحمد الّذين صحبوه كالأثرم، وأبي داود، وأنّ أكثر أصحابنا فَهِم من كلام الإمام أحمد الأخذَ بالحديث».

هذه أقوال علماء المذاهب الأربعة، دائرة بين الإباحة المطلقة والكراهة. والأوّل هو مذهب أكثر العلماء، والقائلون بالكراهة يعلّلون ذلك خوف مشابهة اليهود، في تعظيم هذا اليوم، وفرّق في البحر بين قصد المشابهة فتفيد الحرمة، والوقوع في صورة المشابهة فيُكره. وهذا خارج عن محلّ النّزاع، بل يشمل ما لو توقّف عن العمل يوم السّبت دون قصد المشابهة، فيُباح بلا كراهة، ويُكره مع القصد.

❋ ❋ ❋ ❋

المطلب الثّاني:
في بيان الأدلّة ومناقشتها:

وأبدأ أوّلاً بأدلّة القائلين بالكراهة، ثمّ أورد أدلّة القائلين بالإباحة، ثمّ المناقشة.

استدلّ القائلون بالكراهة بحديث: «**لا تصوموا يوم السّبت إلاّ فيما افتُرِض عليكم، فإن لم يجد أحدُكم إلاّ لِحاء عَنبة، أو عود شجرة، فليمضغه**».

وسأعقد الكلام في هذا الحديث ضمن النّقاط الآتية:

الأولى: في بيان مخرجه وألفاظه، **الثّانية**: في بيان وجوه العلل الّتي أُعِلّ بها سنداً، **الثّالث**: في ردّ الألباني لوجوه العلل وتصحيحه للحديث، **الرّابع**: في مناقشة ردّ الألبانيّ، وتصويب قول من ضعّف الحديث.

❑ النّقطة الأولى: في بيان مخرج الحديث وألفاظه:

الحديث رواه أحمد في المسند، وأبو داود، وعبد بن حميد، وأبو يعلى، وابن حبّان، والطّبرانيّ في الكبير عن عبدالله بن بسر عن أبيه. ورواه أحمد، وأبو داود، والتّرمذيّ وحسّنه، والنّسائيّ، والحاكم، والبيهقيّ عن عبدالله بن بسر عن أخته الصمّاء، والطّبراني عن أبي أمامة. ورواه الرّويانيّ عن أبي أمامة بلفظ: **«لا يصومنّ أحدُكم يوم السّبت إلاّ في الفريضة»**[١].

هذا تخريج كنز العمّال وهو ناقص، وقد استوعب المزيّ رواته في تحفة الأطراف، ما عدا رواية أبي أمامة. وقد هذّبتها وزدت إليها طريقين آخرين، فصارت الطّرق سبعة، وهي:

١ ـ عن بُسر بن أبي بُسر والد عبدالله، رواه النّسائيّ في الكبرى (٢٠١٦)[٢].

٢ ـ عن عبدالله بن بسر، رواه النّسائيّ في الكبرى، والبيهقيّ (٥١٩٠، ٥١٩١).

٣ ـ عن عبدالله عن أخته الصمّاء، رواه أبو داود، والتّرمذيّ، والنّسائيّ في الكبرى، والبيهقيّ في معرفة السّنن والآثار (١٥٩١٠).

٤ ـ عن ابن عبدالله بن بسر عن أبيه عن عمّته عن الصمّاء أخت بسر، رواه النّسائيّ في الكبرى، والبيهقيّ (١١٣٤٤).

٥ ـ عبدالله عن أخته الصمّاء عن عائشة، رواه النّسائيّ في الكبرى (١٧٨٧٠).

٦ ـ عن عبدالله بن بسر عن خالته الصمّاء، رواها النّسائيّ في الكبرى.

---

(١) ن: المتّقي الهند، كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال (٥١٩/٨).

(٢) الأرقام هنا هي أرقام أطراف الأحاديث في التّحفة، وليس لرواة الحديث.

٧ ـ عن عبدالله بن بسر عن أمّه، رواها ابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني.

أمّا تخريجه على وجه التّدقيق، فسأتبع فيه التّرتيب السّابق، مع ذكر ألفاظ الحديث من السّنن الكبرى للنسائيّ؛ لأنّه أوسع من خرّج الحديث، وليس هو في الصّغرى.

الطّريق الأولى: رواها النّسائيّ في الكبرى (٢٧٦٨) عن ابن سالم عن الزّبيدي ثنا الفضيل بن فضالة، أنّ خالد بن معدان حدّثه أنّ عبدالله بن بسر حدّثه أنه سمع أباه يقول: إنّ رسول الله ﷺ نهى عن صيام يوم السّبت.

أمّا الطّريق الثّانية: فرواها النّسائيّ في الكبرى (٢٧٥٩)، والبيهقيّ. أمّا النّسائيّ فعن حسين بن منصور حدّثنا بشر بن إسماعيل حدّثنا حسّان بن نوح عن عبدالله بن بسر أنّه قال: ترون يدي هذه، قد بايعتُ يدَ رسول الله ﷺ، وسمعته يقول: «**لا تصوموا يوم السّبت إلاّ فريضة، فإن لم يجد أحدُكم إلاّ لحاء شجرة، فليفطر عليه**»[1]. ورواه أيضاً (٢٧٦١) عن عليّ بن خشرم أنبأ عيسى عن ثور عن خالد بن معدان عن عبدالله بن بسر قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا تصوموا يوم السّبت إلا فيما افترض عليكم**».

ورواه (٢٧٦٦) أيضاً عن عمرو بن عثمان حدّثنا بقيّة حدّثني الزّبيدي حدّثني لقمان بن عامر عن عامر بن جشيب عن خالد بن معدان عن عبدالله بن بسر، أنّ رسول الله ﷺ قال: «**لا تصوموا يوم السّبت إلاّ فيما افتُرِض عليكم، ولو لم يجد أحدُكم إلاّ لِحاء شجرة فليفطر**».

ورواه (٢٧٧٠) عن عمران بن بكّار حدّثنا يزيد بن عبد ربّه حدّثنا بقيّة عن الزّبيدي عن عامر بن جشيب عن خالد بن معدان عن عبدالله بن بسر،

---

(١) وهو عند أبي يعلى عن الحكم بن موسى حدّثنا مُبَشّرٌ بن إسماعيل عن حسّان بن نوح قال: سمعت عبدالله بن بُسر المازنيّ... الحديث. ن: الهيثمي، موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبّان (١/٢٣٤).

أنّ النبيّ ﷺ قال: «**لا تصوموا يوم السّبت إلاّ فيما افتُرِض عليكم، ولو لم يجد أحدُكم إلاّ لِحاء شجرة فليفطر**».

ورواه عبد بن حميد في مسنده (٥١٠) عن أبي بكر بن أبي شيبة ثنا عيسى بن يونس عن ثور عن خالد بن معدان عن عبدالله بن بسر قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا تصوموا يوم السّبت إلاّ ما افترضت عليكم، وإن لم يجد أحدُكم إلاّ عود عنب، أو لِحاء شجرة فليمصّه**».

أمّا الطّريق الثّالثة: فرواها أبو داود (٢٤٢١)، والنّسائيّ في الكبرى (٢٧٦٢) عن محمّد بن إسماعيل حدّثنا يزيد أنبأ أصبغ هو ابن زيد عن ثور عن خالد بن معدان حدثني عبدالله بن بسر أن أختَه، يُقال لها الصمّاء حدّثته أنّها سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا تصوموا يوم السّبت إلاّ فيما افتُرض عليكم، وإن لم يجد أحدُكم إلاّ عود عنب، أو لحاء شجرة فليمضغه**».

ورواه (٢٧٦٣) عن حميد بن مسعدة بصري عن سفيان بن حبيب عن ثور عن خالد بن معدان، ثمّ ذكر كلمة معناها عن عبدالله بن بسر عن أخته، أنّ رسول الله ﷺ قال: «**لا تصوموا يوم السّبت إلاّ فيما افتُرِض عليكم، فإن لم يجد أحدُكم إلاّ لِحاء عنبة، أو عود شجرة فليمضغه**». وعن (٢٧٦٤) نصير بن الفرج، كتبت عنه بالثّغر، ويُكنّى أبا حمزة ثقة، حدّثنا عبدالملك بن الصبّاح حدثنا ثور عن خالد بن معدان عن عبدالله بن بسر عن أخته، أنّ رسول الله ﷺ قال: «**لا تصوموا يوم السّبت إلاّ فيما افتُرِض عليكم، فإن لم يجد أحدُكم إلاّ عود عنب، أو لِحاء شجرة فليمضغه**». والتّرمذيّ (٧٤٤)، والبيهقيّ، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (٣٠١٤) عن الوليد بن مسلم عن ثور بن يزيد به، وكذا الطّبرانيّ في الكبير (٢٠٢٧٣) عن الوليد به، و(٢٠٢٧٤) عن قرّة بن عبدالرّحمٰن به، و(٢٠٢٧٥) عن أصبغ بن زيد، والفضل بن موسى، وسفيان بن حبيب، ثلاثتهم عن ثور بن يزيد به.

أمّا الطّريق الرّابعة: فيرويها النّسائيّ في الكبرى (٢٧٦٠) عن قتيبة بن

سعيد حدّثنا اللّيث عن معاوية بن صالح عن ابن عبدالله بن بسر عن أبيه عن عمّته الصمّاء أخت بسر، قالت: نهى رسول الله ﷺ عن صيام يوم السّبت، ويقول: «**إن لم يجد أحدُكم إلاّ عوداً أخضر فليفطر عليه**». و(٢٧٦٥) عن سعيد بن عمرو حدّثنا بقية حدّثنا ثور عن خالد بن معدان عن عبدالله بن بسر عن عمته الصمّاء عن النّبيّ ﷺ قال: «**لا تصوموا يوم السّبت إلاّ فيما افترِض عليكم، ولو لم يجد أحدُكم إلاّ عود عنب، أو لِحاء شجرة فليمضغه**». ورواه الطّبرانيّ في المعجم الكبير (٢٠٢٧١، ٢٠٢٧٢) من طريق عبدالله بن صالح عن معاوية به، ومن طريق اللّيث عن معاوية به.

أمّا الطّريق الخامسة: فيرويها النّسائيّ في الكبرى (٢٧٧١) عن محمّد بن وهب حدّثنا محمّد بن سلمة حدّثني أبو عبدالرّحيم عن العلاء عن داود بن عبيدالله عن خالد بن معدان عن عبدالله بن بسر عن أخته الصمّاء عن عائشة عن نبيّ الله ﷺ قال: «**لا تصوموا يوم السّبت إلاّ فيما افترِض عليكم، وإن لم يجد أحدُكم إلاّ لِحاء شجرة فليمضغه**».

والطّريق السّادسة: رواها النّسائيّ (٢٧٦٧) عن عمران بن بكار حدّثنا الرّبيع بن روح حدّثنا محمّد بن حرب حدّثنا الزّبيدي عن الفضيل بن فضالة عن عبدالله بن بسر عن خالته الصمّاء قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا تصوموا يوم السّبت إلاّ فيما افتُرض عليكم، ولو لم يفطر أحدكم إلاّ على لِحاء شجرة**». ورواه الطّبرانيّ في الكبير (٢٠٢٧٦) عن موسى بن عيسى بن المنذر الحمصيّ عن أبيه عن محمّد بن حرب مثله.

ورواه النّسائي (٢٧٦٩) عن سعيد بن عمرو حدّثنا بقية عن الزّبيدي عن لقمان بن عامر عن خالد بن معدان عن عبدالله بن بسر عن خالته الصمّاء عن النّبيّ ﷺ مثله. وابن أبي عاصم (٣٠١٥) عن محمّد بن عوف مثله.

والطّريق السّابعة: رواها ابن أبي عاصم (٣٠١٦) عن إسماعيل بن عبدالله ثنا عبدالله بن يزيد ثنا ثور بن يزيد حدّثني خالد بن معدان عن عبدالله بن بُسر عن أمّه، قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا تصوموا**

يوم السّبت إلاّ فيما افتُرِض عليكم، وإن لم يجد أحدُكم إلاّ لِحاء شجرة، أو عود عنب، فليمتضغ منه». أمّا رواية أبي أمامة، فأرجئ الحديث عنها إلى آخر مناقشة الشّيخ الألباني إن شاء الله. وإنّما أطلت في بيان أسانيد هذا الحديث، لتتّضح صورةُ المسألة، أثناء مناقشة الشّيخ الألبانيّ، في اعتراضاته على العلل الّتي وجّهها الأئمّة إلى هذا الحديث.

❑ النّقطة الثّانية: في بيان العلل الموجّهة إلى الحديث:

هذا الحديث حسّنه التّرمذيّ، وصحّحه الحاكم في المستدرك (١٥٤٤) وقال: هو على شرط البخاريّ، ولم يخرجاه، وقال النّوويّ: صحّحه الأئمّة[١]. ونقل الحافظ في التّلخيص[٢] تصحيحه عن ابن السّكن. وظاهر قول النّوويّ رحمه الله (صحّحه الأئمّة) هو رواية من اشترط الصّحة له، مثل ابن حبّان وابن خزيمة، والله أعلم. وأعلّه الأئمّة ابن شهاب، والأوزاعيّ، ومالك، والنّسائيّ، بالغرابة والاضطراب. أمّا ابنُ شهاب، فقد روى عنه الحاكم في المستدرك قوله: «هذا حديث حمصيّ». وقال الأوزاعيّ فقيه أهل الشّام: «ما زلت له كاتماً حتّى رأيته قد اشتهر». وقال الإمام مالك: هذا الحديث كذب! وحمله النّووي على نقد السّند، فقال: هذا غير مقبول. والّذي يظهر لي، أنّه لا يقصد أنّه موضوع السّند، بل يقصد خطأ راويه؛ لمخالفته ما تواتر من صيام السّبت، وهو من علم العلل.

أمّا النّسائيّ، فقد أعلّ الحديث بالاضطراب، وهو أحقّ من يحكم عليه؛ لأنّه توسّع رحمه الله في رواية الحديث، فوقف على الاختلاف الواقع فيه، وأشار إلى هذا الاضطراب مرّةً، باختلاف النّاقلين لخبر عبدالله بن بسر فيه، ومرّة باختلاف النّاقلين على ثور بن يزيد.

كما مال ابن حجر إلى توهين الحديث؛ بسبب الاضطراب أيضاً، فمرّة

---

(١) ن: النوويّ، المجموع شرح المهذّب (٦/٤٥١).

(٢) ن: التّلخيص الحبير (٢/٢١٦)، طبعة المدينة المنورة، بتحقيق السيد عبدالله هاشم اليمانيّ المدنيّ.

رُوي الحديث عن عبدالله بن بسر عن أخته، ومرّة عنه وليس هي فيه، قال: وهذه ليست بعلّة قادحة، ومرّة عنه عن الصمّاء عن عائشة، ويحتمل أن يكون عنه عن أبيه، وعن أخته، وعن أخته بواسطة، ورجّح عبدالحقّ روايته عن أخته، وتبع في ذلك الدّارقطنيّ، «لكن هذا التلوّن في الحديث الواحد بالإسناد الواحد، مع اتّحاد المخرج يوهن روايته وينبئ عن قلّة ضبطه، إلاّ أن يكون من الحفّاظ المكثرين المعروفين بجمع طرق الحديث، فلا يكون ذلك دالاً على قلّة ضبطه، وليس الأمر هنا كذلك، بل اختُلف فيه أيضاً على الرّاوي عن عبدالله بن بُسر أيضاً»(١).

☐ النّقطة الثّالثة: في تضعيف الألبانيّ لوجوه العلل المذكورة، وتصحيحه للحديث:

وقد اعترض فضيلة الشّيخ الألباني على وجوه العلل الّتي أبداها العلماء حول الحديث، وانتقدها من جهة السّند خاصّة، والمتن أيضاً، ممّا حداه إلى أن يتبنّى قولاً شاذًّا في المسألة، ألا وهو تحريم صيام يوم السّبت مفرداً ومجتمعاً!

بدأ الشّيخ كعادته ببيان من خرّج الحديث، فقال: «أخرجه أبو داود (٢٤٢١)، والتّرمذي (١/١٤٣)، والدّارمي (٢/١٩)، وابن ماجه (١٧٢٦)، والطّحاوي (١/٣٣٩)، وابن خزيمة في صحيحه (٢١٦٤)، والحاكم (١/٤٣٥)، والبيهقي (٤/٣٠٢)، وأحمد (٦/٣٦٨)، والضياء المقدسي في الأحاديث المختارة (ق١١٤/١) عن سفيان بن حبيب والوليد بن مسلم وأبي عاصم؛ بعضهم عن هذا، وبعضهم عن هذا وهذا، والضّياء أيضاً في المنتقى من مسموعاته بمرو (ق٣٤/١) عن يحيى بن نصر كلّهم عن ثور بن يزيد عن خالد بن معدان عن عبدالله بن بسر السُّلَمي عن أخته الصمّاء أنّ النّبيّ ﷺ قال: فذكره وزاد: «**وإن لم يجد أحدُكم إلاّ لِحاء عنبة أو عود شجرة فليمضغه**». وقال التّرمذيّ: حديث حسن، ومعنى كراهته في هذا، أن

---

(١) ن: ابن حجر، م س.

يَخُصّ الرّجلُ يوم السّبت بصيام؛ لأنّ اليهود تُعظِّم يوم السّبت. وقال الحاكم: صحيح على شرط البخاريّ. قلت: وهو كما قال، وأقرّه الذّهبيّ، ونقل ابن المُلَقِّن في الخلاصة (ق١٠٣/١) عن الحاكم، أنّه قال: صحيح على شرط الشّيخين، وهو سهو قطعاً، فإنّ السّند يأباه؛ لأنّ ثوراً ليس من رجال مسلم، وصحّحه ابنُ السّكن أيضاً كما في التّلخيص (٢١٦/٢)»[١].

قال: وقد أُعِلّ الحديث بالاختلاف في سنده على ثور على وجوه:

الأوّل: عن ثور عن خالد عن عبدالله بن بسر عن أخته، وهو الّذي خرّجه.

الثّاني: عنه عن خالد عن عبدالله بن بسر مرفوعاً ليس فيه (عن أخته الصمّاء) رواه عيسى بن يونس عنه، وتابعه عتبة بن السّكن عنه، أخرجه ابن ماجه، وعبد بن حميد، والضّياء عن عيسى، وتمّام في الفوائد عن عتبة.

الثّالث: عنه عن خالد عن عبدالله بن بسر عن أمّه بدل (أخته)، رواه أبو بكر عبدالله بن يزيد المقري سمعت ثور بن يزيد به، أخرجه تمّام أيضاً.

الرّابع: وقيل عن عبدالله بن بسر عن الصمّاء عن عائشة[٢].

قلت: هذه مجموع الطّرق الّتي أبداها الشّيخ، كأمثلة على الاضطراب، وفاته الطّريق الرّابع عنه عن عمّته الصمّاء، والطّريق السّادس عنه عن خالته الصمّاء.

ثمّ ذكر أنّ الاضطراب عند أهل الفنّ نوعان، نوع يمكن التّرجيح بين وجوه طرقه لتباينها في القوّة، ونوع لا يمكن فعل ذلك معه، لتساوي وجوه طرقه في القوّة، وحديثنا هذا من النّوع الأوّل[٣].

---

(١) ن: الإرواء (١١٨/٤).
(٢) ن: م س (١١٩/٤).
(٣) ن: م س (١١٩/٤).

وبيّن ذلك بأنّ الوجه الأوّل، وهو رواية عبدالله بن بسر عن أخته الصمّاء اتّفق عليها ثلاثة من الثّقات، وأنّ الوجه الثّاني وهو رواية عبدالله اتّفق عليها اثنان؛ أحدهما عتبة بن السّكن متروك الحديث، كما قال الدّارقطنيّ فلا قيمة لمتابعته. والوجه الثّالث وهو رواية عبدالله عن أمّه، تفرّد به عبدالله بن يزيد المقري وهو ثقة، ولكن أشكل عليه أنّه وجده بخطه مكنًياً بأبي بكر، وهو إنّما يُكنَّى بأبي عبدالرّحمٰن وهو من شيوخ أحمد. والوجه الرابع وهو عبدالله عن الصمّاء عن عائشة لم يقف على إسناده[1].

ثمّ قال: «ولا يشكّ باحث، أنّ **الوجه الأوّل** الّذي اتّفق عليه الثّقات الثّلاثة هو الرّاجح من بين تلك الوجوه، وسائرها شاذّة لا يُلتفت إليها. على أنّ الحافظ حاول التّوفيق بين هذه الوجوه المختلفة... فقال: ويُحتمل أن يكون عبدالله عن أبيه، وعن أخته، وعند أخته بواسطته، وهذه طريقة من صحّحه، ورجّع عبدالحقّ الرّواية الأولى، وتبع في ذلك الدّارقطنيّ. قلت (الألبانيّ): وما رجّحه هذا الإمام هو الصّواب، إن شاء الله تعالى لما ذكرنا»[2].

قلت: يقصد بالثّقات الثّلاثة سفيان بن حبيب والوليد بن مسلم وأبا عاصم، وهم ليسوا كلّ الرّواة عن ثور كما تقدّم، بل يُضاف إليهم أصبغ بن زيد عند النّسائيّ (٢٧٦٢)، والفضل بن موسى عند الطّبرانيّ في الكبير (٢٠٢٧٥)، وأحدهما صدوق، والآخر ثبت[3].

أمّا الوجه الثّاني: وهو رواية عبدالله بن بسر رأساً، فمن رواية عيسى بن يونس وعتبة بن السكن بالنّسبة إلى خالد بن معدان، لكن تابع خالداً عليها حسّان بن عطيّة عند النّسائيّ وأبي يعلى، وتابع ثوراً عن خالد عامر بن جشيب. وحسّان بن عطيّة ثقة، وعامر بن جشيب ذكره ابن حبّان في

---

(١) ن: م س (١١٩/٤، ١٢٠).
(٢) ن: م س.
(٣) ن: الذّهبيّ، الكاشف (٢٥٤/١، ١٢٣/٢).

الثّقات[١]، وعليه فلا توصف هذه الرّواية بالشّذوذ، بالنّظر إلى هذه المتابعات.

أمّا **الوجه الثّالث**: وهو رواية عبدالله عن أمّه، فذكر أنّه تفرّد به عبدالله بن يزيد المقرئ، وهو كما قال، ويبدو أنّه توقّف فيه.

أمّا **الوجه الرّابع**: وهو عن عبدالله عن الصمّاء عن عائشة، فذكر أنّه لم يقف على إسناده، وقد مرّ قبل من رواية العلاء عن داود بن عبيد عن خالد بن معدان عن عبدالله بن بسر عن أخته الصمّاء عن عائشة، رواه النّسائيّ (٢٧٧١). قال الذّهبيّ[٢]: «لا يُعرف، تَفرَّد بالحديث عنه العلاء، وكأنّه ابن الحارث»، وقال الحافظ ابن حجر[٣]: «وهُوَ هُوَ، والحديث معلول بالاضطراب»، وأقلّ أحواله التّوقّف فيه.

وبقيت رواية عبدالله بن بسر عن عمّته الصمّاء، وروايته عن خالته الصمّاء، والأولى رواها النّسائيّ (٢٧٦٠)، والطّبرانيّ في الكبير أيضاً (٢٠٢٧٢) عن اللّيث عن معاوية بن صالح عن ابن عبدالله بن بسر عن أبيه عن عمّته الصمّاء أخت بسر، وتابعه عبدالله بن صالح عند الطّبرانيّ (٢٠٢٧١)، كما رواه النّسائيّ (٢٧٦٥) عن بقية حدّثنا ثور عن خالد بن معدان عن عبدالله بن بسر عن عمّته الصمّاء. واللّيث إمام، وعبدالله بن صالح كاتب اللّيث ثقة أيضاً، وقد تقدّم الكلام فيه[٤].

أمّا بقيّة بن الوليد فيخشى من تدليسه، أو روايته عن الضّعفاء، أو من روايته عن غير أهل بلده، وليس واحدٌ منها متوفِّراً في هذا السّند، قال ابن المديني[٥]: «صالح فيما روى عن أهل الشّام، وأمّا عن أهل الحجاز والعراق فضعيف جدًّا».

---

(١) ن: ابن حجر، تهذيب التّهذيب (٢/٢١٩، ٥/٥٥).
(٢) ميزان الاعتدال (٢/١٢).
(٣) تهذيب التّهذيب (٨/١٧٤).
(٤) وقد تقدّم الحديث عنه في هذا البحث.
(٥) تهذيب التّهذيب (١/٤١٩).

والثّانية رواها النّسائيّ في الكبرى (٢٧٦٧)، والطّبرانيّ في الكبير (٢٠٢٧٦) عن الفضيل بن فضالة عن عبدالله بن بسر عن خالته الصمّاء، وتابعه خالد بن معدان عند النّسائيّ (٢٧٦٩)، وابن أبي عاصم (٣٠١٥). وأرجئ الكلام في هذا الطّريق إلى تتمّة المناقشة، لارتباط ما سيأتي به.

وإذا تأمّلنا في هذه الطّرق، وجدناها متداخلة متشابكة، وهو التّلوّن الّذي وصفها به الحافظ، عندما قال: «لكن هذا التلوّن في الحديث الواحد بالإسناد الواحد، مع اتّحاد المخرج، يوهن راويه، وينبئ بقلّة ضبطه، إلاّ أن يكون من الحفّاظ المكثرين المعروفين بجمع طرق الحديث، فلا يكون ذلك دالاً على قلّة ضبطه، وليس الأمر هنا هكذا، بل اختُلف فيه أيضاً على الرّاوي عن عبدالله بن بسر أيضاً» وهذا كلام خبير مطّلع على الطّرق، لكنّه يبدو أنّه لم يرُق الشّيخ الألبانيّ، فتعقّبه من وجوه:

أوّلاً: أنّ التلوّن الّذي أشار إلى أنّه يوهن راويه، هو الاضطراب الّذي يُعَلّ به الحديث، ويكون منبعه من الرّاوي نفسه، وحديثنا ليس كذلك.

قلت: وهذا مبنيّ على ما سبق له، من ترجيح رواية عبدالله عن أخته الصمّاء، والحكم على غيرها بالشّذوذ، وقد تبيّن أنّ الأمر ليس كذلك، وكلّ ما فيه أنّ رواية عبدالله عن أخته أكثر من غيرها.

ثانياً: إن الاختلاف فيه مداره على ثور بن يزيد عن خالد بن معدان عن عبدالله بن بسر الصحابيّ، ثمّ ذكر ثقة ثور وخالد.

قلت: لم يقصد الحافظُ بقوله: (يوهن راويه. . .) غير عبدالله بن بسر الصّحابيّ، فإنّ هذا الاختلاف عنه في الرّواية تارة عن أبيه، وتارة عن أخته، وأخرى عن عمّته عن عائشة، وعن خالته، كلّ ذلك يدلّ على قلّة الضّبط.

وقد بدا لي، أنّ الشّيخ الألبانيّ احتمل أن يكون كلام الحافظ يعود على الصّحابيّ، لكنّه أبعد ذلك لموضع الصّحبة، والواقع أنّه لا محذور في الكلام عن ضبط الصّحابة، إذا تأكّد ما يدلّ عليه، وإنّما فرغ العلماء من الكلام في عدالتهم.

ولهذا لا يصحّ قطعه بعدم رجوع هذا التلوّن لواحد من هؤلاء الثّلاثة: الصّحابيّ، أو ثور، أو خالد بن معدان، لمجرّد كونهم ثقات، بل المقرّر عند أهل الفنّ، كما يعلمه الشّيخ رحمه الله، أنّه ليس شرطاً في الثّقة، أن لا يخطئ أو يحدث له اختلاط، والحديث الشّاذّ والمضطرب والمعلول، من أكبر الشّواهد الدّالّة على ذلك.

ثالثاً: إنّ الاختلاف الآخر الّذي أشار إليه الحافظ لا قيمة له تُذكر؛ لأنّه من طريق الفضيل بن فضالة أنّ خالد بن معدان حدّثه أنّ عبدالله بن بسر حدّثه، أنّه سمع أباه بسراً يقول، فذكره. وقال: وقال عبدالله بن بسر: إن شككتم فسلوا أختي قال: فمشى إليها خالد بن معدان، فسألها عما ذكر عبدالله فحدّثته ذلك، أخرجه الطّبرانيّ في المعجم الكبير (١/٥٩/٢).

قلت: لم يُشر الحافظ إلى اختلاف محدّد، وإنّما كلامُه في عموم الاختلاف في رواية هذا الحديث.

وغالب الظنّ، أنّ مردّ فهم الشّيخ الألباني إشارةَ الحافظ، إلى عدم وقوفه على السّنن الكبرى للنّسائيّ، خاصّة وأنّه لم يشر إليها قطّ في تخريجه، ولا أثناء نقده، مع التّوسّع الكبير الّذي أولاه النّسائيّ لهذا الحديث، والّذي ما كنت أتمكّن بدون الاعتماد عليه، من تسويد هذه الصّحائف، فرحمه الله وأجزل له المثوبة والأجر. قال الحافظ في الإصابة[١]: «قلت: خرّج حديثها، أي: الصمّاء، النّسائي، وأمعن في بيان اختلاف الرّواة في مسنده، وفي جميعها تسميتها الصمّاء، وفي بعض طرقه عن عمّته، وفي بعضها عن خالته ولم يسمّها، ووقع عند بعضهم أنّ اسمها جهيمة، أو هجيمة، وهو خطأ».

ورواية الطّبراني الّتي أوردها الشّيخ من طريق الفضيل بن فضالة، لا تمثّل الاختلاف الوحيد عن عبدالله بن بسر، حتّى يُعترض عليها بضعف راويتها، أو عدم مقارنته بثور، فقد روى النّسائيّ في الكبرى (٢٧٦٠) عن

---

(١) (٧٤٨/٧).

قتيبة بن سعيد حدّثنا اللّيث عن معاوية بن صالح عن ابن عبدالله بن بسر عن أبيه عن عمّته الصمّاء أخت بسر. كما رواه أيضاً **(٢٧٥٩)** عن حسين بن منصور حدّثنا بشر بن إسماعيل حدّثنا حسّان بن نوح عن عبدالله بن بسر.

ثمّ قال رحمه الله وغفر له: «قلت: لا قيمة تُذكر لهذه المخالفة؛ لأنّ الفضيل بن فضالة لا يقرن في الثّقة والضبط بثور بن يزيد؛ لأنّه ليس بالمشهور حتّى أنّه لم يوثقه أحد من المعروفين غير ابن حبان، وهو معروف بالتّساهل في التّوثيق».

وهذا عجيب كيف يُصرّ الشّيخ على ضعف كلّ طريق، ما عدا الرّواية الأولى الّتي صحّحها، ويلجأ إلى المقارنة بين راو وراو، لإثبات أمر واحد وهو الشّذوذ.

والفضيل بن فضالة هذا، ليس كما صوّره الشّيخ، بل قال عنه الحافظ[1]: «فضيل بن فضالة الهوزنيّ الشّاميّ تابعيّ، أرسل عن النّبيّ ﷺ، وروى عن عبدالله بن بسر المازنيّ، وخالد بن معدان، وحبيب بن عبيد، وأبي المخارق زهير بن سالم العنسيّ، ويزيد بن خمير، وغيرهم. وعنه صفوان بن عمرو الزّبيدي، وأبو شيبة فرج بن يزيد الكُلاعيّ، وأبو بكر بن أبي مريم، ومعاوية بن صالح الحضرميّ، وآخرون، ذكره ابن حبّان في الثّقات».

فلا أدري لماذا أحجم الشيخ عن تصحيح حديثه، قائلاً: «والحقّ يقال لو صحّ حديثُه هذا، لكان جامعاً لوجوه الاختلاف، ومصحّحاً لجميعها، ولكنّه لم يصحّ، فلا بدّ من التّرجيح، وقد عرفت أنّ الوجه الأوّل هو الرّاجح».

وفي كلامه ما يُشعر بأنّه متحرّج من هذا التّضعيف، لكن سبق أن قرّر الشّذوذ، ويريد أن ينقذ الحديث من سلّة الضّعيف، فكيف الحيلة؟!

ثمّ استدرك قائلاً: «وقد جاء ما يؤيّده، فروى اللّيث بن سعد عن

---

(١) تهذيب التّهذيب (٨/٢٦٨).

معاوية بن صالح عن ابن عبدالله بن بسر عن أبيه عن عمّته الصمّاء به أخرجه البيهقيّ، ولكنّي لم أعرف ابن عبدالله بن بسر هذا. وقد تبادر إلى ذهني أنّ قول عبدالله بن بسر (عن عمّته) يعني: عمّته هو، وليس عمّة أبيه، وإن كان يحتمل العكس، فإن كان كما تبادر إليّ، فهو شاهد لا بأس به، وإن كان الآخر، لم يضرّ لضعفه».

قلت: وفي هذا الكلام مقامان، مقام ابن عبدالله بن بسر الّذي لم يعرفه الشّيخ، والثّاني مقام الحكم على الحديث.

أمّا الأوّل، فقد ذكر في الهامش أنّه وجده عند ابن خزيمة بحذف (ابن)، «فلعلّه الصّواب» هكذا قال رحمه الله. والّذي عند ابن خزيمة (٢١٦٤) حدثنا زكريا بن يحيى بن أبان حدّثنا عبدالله بن صالح حدّثني معاوية، وهو ابن صالح عن عبدالله بن بسر عن أبيه عن عمّته الصمّاء؛ أخت بسر أنها كانت تقول...

قال أبو بكر (يعني: ابن خزيمة): «خالف معاوية بن صالح ثور بن يزيد في هذا الإسناد، فقال ثور عن أخته؛ يريد أخت عبدالله بن بسر. وقال معاوية عن عمّته الصمّاء أخت بسر عمّة أبيه عبدالله بن بسر، لا أخت أبيه عبدالله بن بسر».

وقد استفدت من هذه الإحالة أمرين؛ الأوّل تصريح معاوية بن صالح، بأنّ العمّة هنا هي أخت بُسر، فهي يقيناً عمّة عبدالله بن بسر. الثّاني أنّ السّند سقط منه (ابن)؛ وذلك في قول ابن خزيمة: «عن عمّته الصمّاء أخت بسر؛ عمّة أبيه عبدالله بن بسر، لا أخت أبيه عبدالله بن بسر». فإلى من يرجع الضّمير في قوله: عمّة أبيه عبدالله بن بسر، وأخت أبيه عبدالله بن بسر، لو لم يكن يرجع إلى ابنه ضرورة؟ فالحمد لله على توفيقه لتصحيح كتب السنّة بنفسها، وضرورة أخذها رواية ومشافهةً.

وقد رواه أبو نعيم في معرفة الصّحابة (٧٠٨٤) عن الطّبرانيّ كذلك، ورواه بسند آخر بعده مباشرة، قال: حدّثنا أبو بكر بن خلاّد ثنا الحارث بن أبي أسامة ثنا أبو النضر ح. وحدّثنا حبيب بن الحسن ثنا عمر بن حفص ثنا

عاصم بن علي ح. وحدّثنا أبو عمرو بن حمدان ثنا الحسن بن سفيان ثنا قتيبة بن سعيد قالوا: ثنا اللّيث بن سعد عن معاوية بن صالح عن ابن عبدالله بن بسر عن أبيه عن عمّته الصمّاء أخت بسر، قالت: نهى رسول الله ﷺ عن صيام يوم السّبت، فذكر نحوه.

أمّا قولُه: (وقد تبادر إلى ذهني، أنّ قول عبدالله بن بسر (عن عمّته) يعني: عمّته هو، وليس عمّة أبيه، وإن كان يحتمل العكس)، فأعتقد أنّه سقط منه كلمة (ابن) حتّى يستقيم الكلام، ويُدرك ذلك بأدنى تأمّل في السّند، ولربّما يقصد الشّيخ ذلك، لكن لم ينتبه له.

والمقام الثّاني وهو مقام الحكم، فهو مع قوله: (فإن كان كما تبادر إليّ، فهو شاهد لا بأس به، وإن كان الآخر، لم يضرّ لضعفه)؛ أي إن كان قوله عن عمّته عمّةَ ابن عبدالله، فهو شاهد للحديث الأوّل الّذي خرّجه؛ لأنّ عمّته هنا، على المتبادر إلى ذهنه هي أخت عبدالله بن بُسر، فيكون شاهداً لا بأس به، مع عدم معرفته لابن عبدالله! لكنّه لا بأس به، ما دام شاهداً للحديث! أمّا إذا كان العكسُ، وهو أن تكون عمّة عبدالله بن بسر لم يضرّه لضعفه!

وختم هذا الجزء من التّخريج بقوله: «ثمّ وجدت لثور بن يزيد متابعاً جيّداً، فقال الإمام أحمد (٣٦٨/٦، ٣٦٩): ثنا الحكم بن نافع ثنا إسماعيل بن عيّاش عن محمّد بن الوليد الزّبيدي عن لقمان بن عامر عن خالد بن معدان عن عبدالله بن بسر عن أخته الصمّاء به. قلت: وهذا إسناد جيّد، رجاله كلّهم ثقات، فإنّ إسماعيل بن عياش ثقة في روايته عن الشاميّين، وهذه منها. فهذا يؤيد الوجه الأول تأييداً قوياً، ويبطل إعلال الحديث بالاضطراب إبطالاً بيّناً؛ لأنه لو سلّمنا أنّه اضطراب مُعِلّ للحديث، فهذا الطريق لا مدخل للاضطراب فيه، والحمد لله على توفيقه وحفظه لحديث نبيّه ﷺ».

قلت: القائلون بالاضطراب لم يدّعوا ضعف طريق عبدالله بن بسر عن أخته، بل هم يؤكّدون القول بالاضطراب بهذا التلوّن، ويجزمون تقريباً، أنّ

الاختلاف هو داخل العائلة الّتي روت الحديث. وإذا كان كذلك، فلا محلّ لقول الشّيخ: (ويبطل إعلال الحديث بالاضطراب إبطالاً بيّناً) بل هو جاثم على الصّدر، لا يقبل الانفكاك منه، ويؤكّده ما صحّحه الشّيخ بنفسه، بعد أن قال هناك: عتبة بن السّكن متروك الحديث، كما قال الدّارقطنيّ فلا قيمة لمتابعته لعيسى بن يونس، أمّا الآن بعد هذه الرّحلة، فأصبحت المتابعة واردة، فقال: «وقد جاء ما يؤيّد الوجه الثّاني من وجوه الاضطراب، فقال يحيى بن حسّان: سمعت عبدالله بن بسر يقول: سمعت رسول الله ﷺ، فذكره مختصراً دون الزّيادة، أخرجه أحمد (١٨٩/٤)، والضّياء في المختارة (١/١٤١). قلت: وهذا سند صحيح، رجاله ثقات، ويحيى بن حسان هو البكريّ الفلسطينيّ. وتابعه حسّان بن نوح، قال: سمعت عبدالله بن بسر صاحب رسول الله ﷺ يقول: ترون يدي هذه؟ بايعت بها رسول الله ﷺ وسمعته يقول، فذكره بتمامه. أخرجه الدّولابي في الكُنى (١١٨/٢) وابن حبّان في صحيحه (٩٤٠)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (١/٤/٩)، والضّياء في المختارة (١/١٠٦ ـ ٢)، ورواه أحمد في المسند (١٨٩/٤) من هذا الوجه، ولكن لم يقل: سمعته، وإنّما قال: ونهى عن صيام، وهو رواية للضّياء، أخرجوه من طريق مبشّر بن إسماعيل وعليّ بن عيّاش كلاهما عن حسّان به».

قلت: وهذا كلّه لا يضرّ؛ لأنّنا نثبت رواية حتّى عبدالله بن بسر عن أبيه، فيكون هذا التّخريج كلّه مفيداً لنا، ولا يضرّ دعوى الاضطراب المسلّطة عليه.

ثمّ قال: «وخالفهما أبو المغيرة نا حسّان بن نوح قال: سمعت أبا أمامة يقول: سمعت رسول الله ﷺ فذكره، أخرجه الرّوياني في مسنده (٢/٢٢٤/٣٠) نا سلمة نا أبو المغيرة. قلت: وهذا سند صحيح، رجاله كلّهم ثقات رجال مسلم غير حسّان بن نوح، وثّقه العجليّ، وابن حبّان، وروى عنه جماعة من الثّقات، وقال الحافظ في التّقريب: ثقة. قلت: فإمّا أن يقال: إنّ حسّاناً له إسنادان في هذا الحديث، أحدهما عن عبدالله بن بسر، والآخر عن أبي أمامة، فكان يُحدّث تارة بهذا، وتارة بهذا، فسمعه

منه مبَشّر ابن إسماعيل، وعليّ بن عيّاش منه بالسّند الأول، وسمعه أبو المغيرة، واسمه عبدالقدّوس بن الحجّاج الخولانيّ منه بالسند الآخر، وكلّ ثقةٌ حافظٌ لما حدّث به، وإمّا أن يقال: خالف أبو المغيرة الثّقتين، فروايته شاذّة، وهذا أمر صعب لا يطمئن له القلب، لما فيه من تخطئة الثّقة بدون حجة قويّة»!!

قلت: يا للعجب، انظر كيف يتحوّل الآن تخطئةُ الثّقة إلى أمر صعب، لا يطمئنّ له القلب؛ لأنّه بدون حجّة، مع أنّه فيما مضى ارتُكِب هذا الصّعبُ، وضعَّف رواية عيسى بن يونس؟! وحاول أن يرفع هذا التّناقض، بأنّه لم يرد على محلّ واحد، فقال: «حكمُنا على بقيّة الوجوه بالشّذوذ، إنّما كان باعتبار تلك الطّرق المختلفة على ثور بن يزيد، فهو بهذا الاعتبار لا يزال قائماً، ولكنّنا لمّا وجدنا الطّريقين الآخرين عن عبدالله بن بسر يوافقان الطّريق المرجوحة بذاك الاعتبار، وهما ممّا لا مدخل لهما في ذلك الاختلاف، عرفنا منهما صحّة الوجه الثّاني من الطّرق المختلفة. بعبارة أخرى أقول: إنّ الاضطراب المذكور، وترجيح أحد وجوهه، إنّما هو باعتبار طريق ثور بن يزيد عن خالد بن معدان عن ابن بسر، لا باعتبار الطّريقين المشار إليهما، بل ولا باعتبار طريق لقمان بن عامر عن خالد بن معدان، فإنّها خالية من الاضطراب أيضاً، وهي عن عبدالله بن بسر عن أخته الصمّاء، وهي من المرجّحات للوجه الأول.

وبعد ثبوت الطريقين المذكورين، يتبيّن أنّ الوجه الثّاني ثابت أيضاً عن ابن بسر عن النّبيّ ﷺ، بإسقاط أخته من الوسط، والتّوفيق بينهما حينئذ ممّا لا بدّ منه، وهو سهل إن شاء الله تعالى، وذلك بأن يقال: إنّ عبدالله بن بسر رضي الله عنه سمع الحديث أوّلاً من أخته الصّماء، ثمّ سمعه من النّبيّ ﷺ مباشرة، فرواه خالد بن معدان عنه على الوجه الأوّل، ورواه يحيى وحسّان عنه على الوجه الآخر، وكل حافظٌ ثقةٌ ضابط لما روى. وممّا سبق يتبيّن لمن تتبّع تحقيقنا هذا، أنّ للحديث عن عبدالله بن بسر ثلاثة طرق صحيحة، لا يشكّ من وقف عليها، على هذا التّحرير الّذي أوردنا أنّ الحديث ثابت صحيح عن رسول الله ﷺ» قلت: تذكّرت عند تمعّني في هذا

الكلام قول بعض الحفّاظ: معرفتنا بهذا كهانة عند الجاهل! وقال ابن مهدي: هي إلهام، لو قلت للقيّم بالعلل من أين لك هذا؟! لم تكن له حُجّة، يعني: يعبّر بها غالباً، وإلا ففي نفسه حجج للقبول وللرّفع[(١)].

إنّ خلاصة كلام الشّيخ، إن كنتُ قد فهمتُه جيّداً أنّ الحكم بشذوذ الطّريق الثّانية، هو باعتبار اختلافها عن رواية ثور بن يزيد عن خالد بن معدان عن بسر، أمّا الطّريقان الأخيران فلا مدخل لهما في ذلك الاختلاف المستعان به هناك، في ردّ الاضطراب بدعوى الاختلاف! لكن مع ذلك، عرّفنا هذان الطّريقان صحّةَ الطّريق الثّاني عن عبدالله بن بسر رأساً! وقد يصحّ هذا الكلام في الحكم على الأسانيد، لكن لا في الحكم على الأحاديث.

وبعبارة أخرى أكثر صراحةً، عندما كانت تلك المتابعةُ مضرّة بالاضطراب لم نستصحبها هناك، أمّا بعد انقضاضنا على مقالة الاضطراب، لا بأس من ذكر ما لا ينبغي أن يُستدرَك به علينا!

وقوله الأخير: (وبعد ثبوت الطّريقين... ضابط لما روى) هو ما قاله الحافظ في التّلخيص في سطرين، لكنّ الفرق بينهما أنّ الحافظ أثبت بصحّة الطّرق الاضطراب، والألبانيّ أثبت بهذا الاضطراب صحّة الحديث، فقال: «وممّا سبق يتبيّن، لمن تتبّع تحقيقنا هذا، أنّ للحديث عن عبدالله بن بسر ثلاثة طرق صحيحة، لا يشكّ من وقف عليها، على هذا التّحرير الّذي أوردنا، أنّ الحديث ثابت صحيح عن رسول الله ﷺ».

قلت: وبعد هذا اللّف والدّوران المفيد بإذن الله، نضيف صوتنا إلى قول العلماء الّذين حكموا على الحديث بالاضطراب، وعلى رأسهم الإمام النّسائيّ رحمه الله.

وختمة الختام قول الشيخ: «فمن الإسراف في حقّه الطّعن بدون حقٍّ في رواته، ما رووا بالإسناد الصّحيح عن الزّهري أنّه سئل عنه؟ فقال: ذاك حديث حمصي! وعلّق عليه الطّحاوي بقوله: فلم يعدّه الزّهري حديثاً يُقال

---

(١) ن: السّخاويّ، فتح المغيث شرح ألفيّة الحديث (١/ ٢٣٠).

به، وضعّفه! وأبعد منه عن الصّواب، وأغرق في الإسراف ما نقلوه عن الإمام مالك، أنّه قال: هذا كذب! وعزاه الحافظ في التّلخيص (٢٠٠) لقول أبي داود في السّنن عن مالك. ولم أره في السّنن، فلعلّه في بعض النّسخ، أو الرّوايات منه؟...».

قلت: ذكر في الهامش، أنّ قول مالك موجود في النّسخة التّازيّة، آخر الباب من سنن أبي داود.

وهذا الّذي وصفه بالإسراف، لم يصدر عن غير المتأهّلين، بل هو صادر عن كبار أهل الفنّ، وعلى رأسهم ابن شهاب الزّهريّ، الّذي كان يحفظ ثلث السنّة في زمانه. وقوله صادر عن استقراء، يدلّ عليه إشارتُه إلى علّة الحديث، وهو كونه حمصيًا، أي: أنّ أصله من حمص وهو كذلك، فعبدالله بن بسر وجميع العائلة مقيمة في حمص، والرّاوي عنهم وهو خالد بن معدان حمصيّ أيضاً، وكذا ثور بن يزيد. وقول الزّهريّ فيه حمصيّ ليس باعتبار أصله، بل هو غمز للحديث، وأنّه حديث فرد ليس عليه العمل؛ لعدم ضبط صاحبه العلم، كما يضبطه أهل الأمصار؛ المدينة، ومكّة، والكوفة. والّذي يؤكّد ذلك أنّ إمام أهل الشّام الأوزاعيّ، ذكر أنّه كان كاتماً له، لم يروه؛ لأنّه من الغرائب الّتي تُحفظ، ولا يُعمل بها، كما قال إمام أهل السنّة في زمانه أحمد رحمه الله: تركوا الحديث وأقبلوا على الغرائب، ما أقلّ الفقه فيهم[١].

وإذا كان حالُ الحديث بهذا المستوى من الشكّ، لا يمكن أن يُقطع به في مسألة بالتّحريم، مع ذهاب الجماعة إلى القول بالإباحة أو الكراهة. أفلم يكن يسعنا قولُ إحدى الطّائفتين، حتّى نجرّئ السّفهاء بمثل قولك رحمك الله، وأسبل عليك شآبيب الرحمة[٢]: «قد بيّنت ذلك في إرواء الغليل (٩٦٠) بياناً لا يدع مجالاً للشكّ في صحّته»!

---

(١) المقصود بالغرائب غرائب الفقه الّتي يُنفرد بها، لا غرائب الحديث. وقد أفاض الحافظ ابن رجب الحنبليّ رحمه الله في بيان هذا المعنى، في مقدّمة شرحه لعلل التّرمذيّ.

إنّ البيان الّذي لا يدع مجالاً للشكّ، هو القائم على استقراء الطّرق، وما كلّ الطّرق كانت بين يديك، فكان الأوْلى أن يؤجَّل النّظرُ فيه، خاصّة وأنت لا يخفى عليك، أنّه موجود في السّنن الكبرى للنّسائيّ، أمّا الاعتذار بأنّها ليست في متناول اليد، فيمكن أن يكون صحيحاً بالنّظر إلى تضعيف الحديث، لا بالنّظر إلى البناء عليه ومخالفة الأمّة فيه!

وأعتذر عن الإطالة، كما أعتذر إن صدرت منّي إساءة، في حقّ الشّيخ الألبانيّ رحمه الله، وما قصدي بهذا الردّ شخصُه، بل رأيُه في الحديث ونقدُه.

هذا محلّ الحاجة من السّند، وإذا سقط المستند سقط ما قام عليه. مع أنّ كثيراً من المصحّحين للحديث، عارضوه بأدلّة أخرى أصحّ منه. وهو ما يقودنا إلى الكلام على أدلّة الجمهور على جواز صيام السّبت، إمّا مفرَداً كما هو رأي أكثرهم، أو مقروناً بغيره وهو رأي البقيّة.

وسأتناول ذلك من خلال نقطتين:

النّقطة الأولى: أدلّة المشروعية بالوجه المتقدّم.

والنّقطة الثّانية: مناقشة كلام الشّيخ الألباني، من ناحية المتن.

أدلّة الجمهور:

استدلّ العلماء على مشروعيّة صيام السّبت، مقروناً أو مفرَداً بأدلّة كثيرة، منها:

١ ـ عن أبي أيّوب عن جويرية بنت الحارث رضي الله عنها، أنّ النّبيّ ﷺ دخل عليها يوم الجمعة، وهي صائمة، فقال: «**أصمت أمسِ**»! قالت: لا! قال: «**تريدين أن تصومي غداً**»؟ قالت: لا! قال: «**فأفطري**»! وقال حمّاد بن الجعد سمع قتادة، حدّثني أبو أيّوب أنّ جويرية حدّثته، فأمرها فأفطرت. الحديث رواه البخاريّ (**١٨٨٥**)، وأبو داود (**٢٤٢٢**)، والنّسائيّ (**٢٧٥٤**) في الكبرى.

قالوا: وهو يدلّ على إباحة صوم يوم السّبت، بل أمرها بإفطار يوم الجمعة، إذا كانت لا تصوم يوم السّبت. ومثله في الدّلالة الحديث الثّاني، وهو:

٢ ـ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا يصم أحدُكم يوم الجمعة، إلاّ أن يصوم قبله يوماً، أو بعده يوماً**». رواه البخاريّ (١٨٨٤)، ومسلم (١١٤٤)، وأبو داود (٢٤٢٩)، والنّسائيّ في الكبرى (٢٧٥٦)، والتّرمذيّ (٧٤٣) وقال: حديث حسن صحيح، وابن ماجه (١٧٢٣).

٣ ـ وعن كريب مولى ابن عباس، أنّ ابن عباس وناساً من أصحاب رسول الله ﷺ بعثوه إلى أمّ سلمة يسألها، أيُّ الأيام كان رسول الله ﷺ أكثرَ صياماً لها؟ قالت: يوم السّبت والأحد! فرجعت إليهم فأخبرتهم، فكأنّهم أنكروا ذلك، فقاموا بأجمعهم إليها، فقالوا: إنّا بعثنا إليك هذا، في كذا وكذا، فذكر أنّك قلتِ: كذا وكذا! فقالت: صدق، إنّ رسول الله ﷺ أكثر ما كان يصوم من الأيّام يومَ السّبت ويومَ الأحد، وكان يقول: «**إنّهما يوما عيد للمشركين، وأنا أريد أن أخالفهم**». رواه النّسائيّ في الكبرى (٢٧٧٦)، وابن حبّان في صحيحه (٣٦٤٦)، والحاكم في المستدرك (١٥٩٢)، والبيهقيّ (٨٢٨٠).

٤ ـ وعن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ يصوم من الشّهر السّبت والأحد والاثنين، ومن الشّهر الآخر الثّلاثاء والأربعاء والخميس. رواه التّرمذيّ (٧٤٦) وقال: هذا حديث حسن، وروى عبدالرّحمٰن بن مهدي هذا الحديث عن سفيان، ولم يرفعه.

٥ ـ عن حذيفة البارقيّ عن جنادة الأزديّ، أنّهم دخلوا على رسول الله ﷺ ثمانية نفر، وهو ثامنهم، فقرّب إليهم رسولُ الله ﷺ طعاماً يوم جمعة، فقال: «**كلوا**»، قالوا: صيام! قال: «**صمتم أمسِ**»؟ قالوا: لا! قال: «**فصائمون غداً**»؟ قالوا: لا! قال: «**فأفطروا**»! رواه النّسائيّ (٢٧٧٣)

في الكبرى عن الرّبيع بن سليمان قال: حدثنا ابن وهب حدثني اللّيث بن سعد، وذكر آخر قبله[١] عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير.

ورواه (٢٧٧٤) عن أحمد بن بكّار حدثنا محمد عن ابن إسحاق عن يزيد بن أبي حبيب عن حذيفة الأزديّ عن جنادة الأزديّ.

هذا عدا الأحاديث المطلقة، في الأمر بصيام ثلاثة أيّام من كلّ شهر، وهي أيّام البيض، وأفضل الصّيام صيام يوم وإفطار يوم، وصيام شعبان أكثره، وصيام المحرّم، وأحاديث أخرى كثيرة.

المناقشة والتّرجيح:

ناقش الشّيخ الألبانيّ هذه الأدلّة من ناحيتين، من ناحية ضعف أسانيد بعضها، ومن ناحية عدم نهوض الصّحيح منها، على معارضة حديث النّهي الصّحيح!

أمّا النّاحية الأولى، فشملت تضعيف حديث كريب، فقال[٢]: «وضعّف هذا الإسناد الإشبيليّ في الأحكام الوسطى، وهو الرّاجح عندي؛ لأنّ فيه من لا يُعرف حالُه كما بيّنته في الأحاديث الضّعيفة بعد الألف». وقال في الهامش: «وقد حسّنته في تعليقي على صحيح ابن خزيمة (٢١٦٨)، ولعله أقرب، فيُعادُ النّظرُ»!

قلت: لم أقف عليه في الضّعيفة، ولا في غيرها. أمّا قوله: إنّ عبدالحقّ ضعّف هذا الإسناد في الكبرى، فالواقع خلافه، بل قال ابن القطّان الفاسيّ[٣]: «وذكر من طريق النّسائيّ عن أمّ سلمة قال: كان رسول الله.. هكذا سكت عنه مصحّحاً، وهو حديث يرويه النّسائيّ هكذا: أخبرنا محمّد بن حاتم المروزيّ أخبرنا عبدالله عن عبدالله بن محمّد بن عمر بن

---

(١) وهو ابن لهيعة، كما جاء في معرفة الصّحابة لأبي نعيم (١٥٥٨).

(٢) الإرواء (١٢٥/٤).

(٣) بيان الوهم والإيهام (٢٦٤/٤).

عليّ حدّثني أبي عن كريب قال: أرسلني..» ثمّ قال[١]: «ومحمّد بن عمر بن عليّ بن أبي طالب تُروَى عنه أحاديث، منها ما رواه عنه ابنه، ومنها ما رواه عنه الثّوريّ، وروى عنه أيضاً موسى بن عقبة، وابن جريج، ويحيى بن أيّوب، ذكره البخاريّ، ولا تُعرف حالُه»! وهذا يوهم أنّه ردّ الحديث، لكنّ الأستاذ الفاضل الدّكتور الحسين آيت السّعيد محقّق البيان، ذكر في تعليقه على هذا الموضع، أنّ ابن القطّان قد حسّن هذا الحديث[٢]، فيكون لا صاحب الأحكام الوسطى عبدالحقّ الإشبيليّ، ولا ابن القطّان الفاسيّ صاحب البيان، قد ضعّفا هذا الحديث.

وفُهم منه، أنّ محمّد بن عمر بن عليّ بن أبي طالب الّذي (لا تُعرف حاله) هو علّة الحديث، لكن الأستاذ المحقّق جعل علّته ابنَه عبدالله، فقال بعد أن أخرجه من النّسائيّ في الكبرى، وأحمد، وابن خزيمة، وابن حبّان، والطّبرانيّ في الكبير، والحاكم، والبيهقيّ[٣]: «كلّهم من طرق عن ابن المبارك، عن عبدالله بن محمّد بن عمر به. قال الحاكم: «إسناده صحيح»، وأقرّه الذّهبيّ. وليس كذلك؛ لأنّ عبدالله بن محمّد بن عمر المذكور مجهول الحال، لم يوثّقه إلاّ ابن حبّان، وقال ابن المديني: هو وسط، وهذا لا يرفع جهالة حاله، ووثّقه الذّهبيّ في الكاشف. ولا أدري ما مستنده في ذلك، فإنّه لم يسنده إلى متقدّم حتّى يقبل منه. وقال الحافظ مقبول، يعني حيث يتابع، ولا متابع له على هذا الحديث، فيكون ليّن الحديث، وأبوه أيضاً مجهول. وحديثه هذا منكر يخالف الأحاديث الصّحيحة في النّهي عن إفراد يوم السّبت بصيام». ثمّ قال: «ومن العجب قولُ الشّيخ شعيب الأرناؤوط في تحقيقه لابن حبّان (٨/٣٨١): «وإسناده قويّ» اعتماداً على توثيق ابن حبّان، والذّهبيّ، غافلاً عن مصادمة حديثه لما هو صحيح لا غبار عليه».

---

(١) ن: م س (٤/٢٦٥).
(٢) ن: م س (٤/٢٦٣).
(٣) ن: م س (٤/٢٦٦).

قلت: لا يشكّ من له معرفة بأسلوب الشّيخ الألبانيّ في التّخريج، أنّ صاحب هذا التّخريج متأثّر بأسلوبه إلى حدٍّ كبير، بل إنّني أزعم أنّه لو قُدِّر الوقوفُ على تخريج للألبانيّ لهذا الحديث، لم يكن يخرج عمّا قاله الأستاذ هنا، فيكون من النّوع الّذي يقول فيه أهل الفقه تخريج على أصل!

وفُهِم من كلام الأستاذ الفاضل، أنّ الحديث معلَّل بعلّتين، تتمثّلان في جهالة عبدالله بن محمّد بن عمر بن عليّ، وأبيه أيضاً. لكن المحقّق علّق الأمر بالابن، أكثر من تعليقه بالوالد، مع أنّ حال الابن في كتب الرّجال الّتي نقل منها، من حيث النّصوص الواردة ليست أسوأ من حال الأب، إن لم تكن أحسن منها.

أمّا قوله: إنّ الذّهبيّ لم يسند توثيقه لعبدالله إلى متقدّم، فليس صحيحاً، كيف وقد قال ابن المديني فيه: هو وسط، وهي من عبارات التّعديل عند أهل الفنّ[١]. أمّا التّعلّق في هذا بتساهل ابن حبّان في التّوثيق، كما يُكثر منه الشّيخ الألبانيّ في تخريجاته، فهذا ليس من شأن علم الحديث، بل هو من شأن المنطق، الّذي تحتاج فيه الكليّة الموجبة إلى صحّة جميع أفرادها، وبهذا المنطق يُصبح لا ثقة لنا بمن وثّقهم ابن حبّان، حتّى نعلم توثيقهم من غيره! وهذا يصحّ عند التّعارض، لا في كلّ ترجمة. ويغلب على الظنّ أنّ المتأخّرين، أمثال الذّهبيّ وابن حجر، إذا أعوزهم البحث عن راو، ولم يجدوا فيه كلاماً إلاّ توثيق ابن حبّان، فإنهم لا يعدلون عنه إلاّ لغرض أقوى، وهو الحال في ترجمة عبدالله بن محمّد، فقد نقل الحافظ توثيقه عن ابن حبّان، وابن المديني، وختمه بقول ابن سعد: كان قليل الحديث، فالظّاهر أنّه يميل إلى كلام ابن المدينيّ فيه. لكن هذا الاستنتاج مقابل بتصريح الحافظ بالحكم على عبدالله بن محمّد، وقد حكم

---

(١) هي ضمن المرتبة الرّابعة، وهي: محلُّه الصّدق، أو رووا عنه، أو إلى الصّدق ما هو، أو شيخ وسط، أو وسط، أو شيخ، أو صالح الحديث، أو مقارَب الحديث، أو جيّد الحديث، أو حسن الحديث، أو صويلح إن شاء الله، أو أرجو أنّه ليس به بأس. ن: اللّكنويّ، الرفع والتكميل في الجرح والتعديل (١/ ٢٠).

عليه بأنه مقبول، كما في تقريب التّهذيب[(١)]، فيكون ليّن الحديث إذا لم يتابع كما هو اصطلاحه.

وهذا الحديث لم يتابَع فيه عبدالله، مثلما قال الأستاذ المحقّق، ولهذا قال فيه الذّهبيّ: «منكر ورواتُه ثقات»[(٢)]. وفهم منها الأستاذ المحقّق أنّها بسبب مخالفة متنه للأحاديث الصّحيحة، في النّهي عن إفراد يوم السّبت بصيام، وهو رأي وجيه جدًا، لكن لنا شهادة الذّهبيّ على ثقة رواته، أمّا الحكم فنحن في سعة من قبوله؛ لأنّه يمكن الجمع بينه على غير معنى المخالفة، كما سيأتي في أثناء توجيه الأحاديث الواردة في جواز صيام يوم السّبت. لكن مع هذا في النّفس من هذا التّفرّد شيء، يوجب الاحتياط والتّوقّف فيه.

أمّا حديث جنادة الأزديّ، فرواه النّسائيّ في الكبرى عنه من طريقين، من طريق حذيفة الأزديّ أو البارقيّ، ومن طريق أبي الخير. والأوّل منهما رجاله ثقات ما خلا حذيفة البارقيّ، ذكره الحافظ في تهذيب التّهذيب، فقال[(٣)]: «حذيفة البارقيّ، ويقال: الأزديّ. روى عن جنادة الأزديّ، روى عنه أبو الخير؛ مرثد بن عبدالله اليزنيّ، روى له النّسائيّ حديثاً واحداً في صوم يوم الجمعة، وفي سنده اختلاف. قلت: وقع في رواية الواقديّ عن جنادة عن حذيفة فانقلب عليه»، وقال في تقريب التّهذيب[(٤)]: «حذيفة البارقي: مقبول من الرابعة: س». يعني: إذا توبع، وإلاّ فليّن الحديث. والظّاهر أنّه روى له النّسائيّ فقط، كما رمز له الحافظ، لكن يشهد له حديث جويريّة الأوّل.

أمّا الاختلاف فلعلّه ما أشار إليه من الانقلاب، في رواية الواقديّ، لكن رواه النّسائيّ من الطّريق الثّانية، عن محمّد عن ابن إسحاق عن يزيد بن

---

(١) ن: ابن حجر، تقريب التّهذيب (١/٣٢١).
(٢) ن: الحسيني البيان والتّعريف في سبب ورود الحديث الشّريف (٢/١٥٤).
(٣) (٢/١٩٤).
(٤) (١/١٥٤).

أبي حبيب عن حذيفة الأزديّ عن جنادة الأزديّ على الوجه، ومحمّد في السّند، هو ابن سعد كاتب الواقديّ؛ راوية ابن إسحاق.

ولم يتكلّم الشّيخ الألبانيّ عن حديث عائشة، لكنّه أورده في ضعيف السّنن، وأحال فيه على تحقيق المشكاة الثّاني، ولم أقف عليه لأنظر فيه، وإن كان يبدو لي أنّه يُعلّه بالوقف على عائشة، ويتبيّن ذلك بإيراد سنده عند التّرمذيّ، قال: حدّثنا محمود بن غيلان حدّثنا أبو أحمد ومعاوية بن هشام قالا: حدّثنا سفيان عن منصور عن خيثمة عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يصوم من الشّهر السّبت والأحد والاثنين، ومن الشّهر الآخر الثّلاثاء والأربعاء والخميس.

قال التّرمذيّ: هذا حديث حسن، وروى عبدالرّحمٰن بن مهدي هذا الحديث عن سفيان ولم يرفعه.

وكذلك قاله الحافظ في الفتح[١]: «ورُوي موقوفاً، وهو أشبه».

وأبو أحمد وإن كان ثقة، كما قال ابن معين، فإنّ له أوهاماً في الحديث[٢]. أمّا معاوية بن هشام فهو صالح الحديث، وليس بذاك على حدّ تعبير ابن معين[٣]. ومنه فلا تكون هذه المتابعة في مستوى رواية ابن مهدي، حتّى ترجح عليها، وعليه يكون الحديث معلولاً، لا يصلح للمعارضة، أو الوقفُ أشبهُ به كما قال الحافظ.

أمّا من ناحية دلالة الأحاديث الصّحيحة الأخرى على جواز صيام السّبت، فقد ناقش هذه الدّلالة على النّحو الآتي:

- تقديم النّهي على الإباحة، وهو أرجح الوجوه عنده[٤].

---

(١) (٤/٢٢٧).

(٢) ن: ابن أبي حاتم، الجرح والتّعديل (٧/٢٩٧).

(٣) ن: ابن حجر، تهذيب التّهذيب (١٠/١٩٧).

(٤) ن: السّلسلة الصّحيحة (٢٣٩٨).

ـ تقديم القول على الفعل[(١)].

ثمّ قال: «هذا ما بدا لي، فإن أصبت فمن الله، وله الحمد على فضله وتوفيقه، وإن أخطأت فمن نفسي، وأستغفره من ذنبي».

قلت: ذكر أهل الأصول أنّ شرط التّعارض بين الدّليلين هو تساويهما في القوّة، والقوّة تشمل جهة الثّبوت، وجهة الدّلالة، وجهة المعنى[(٢)]. والحديث المانع من صيام يوم السّبت، إذا سلّمنا بصحّته، فلا يخالفنا المصحّحون له، أنّه يتوفّر على أدنى مراتب الصحّة، ومثل هذا لا يقاوم الأحاديث الّتي هي في أعلى درجة الصحّة، والّتي يفيد مجموعُها القطعَ بجواز صيام السّبت؛ لأنّه ثبت بعدّة صور، وهو ما يسمّيه العلماء بالتّواتر المعنويّ. وإذا أفاد مجموعُها التّواتر المعنويّ، لم يُعارَض بحديث واحد، أعلى أحواله الظنّ المشوبُ بهذه الاحتمالات، ولهذا قال الإمام مالك رحمه الله: هذا الحديث كذب؛ أي لا ينبغي أن يكون ثابتاً، أو خطأ على لغة أهل الحجاز؛ لأنّه لا يجوز أن يعارض الظنيّ، على فرض ثبوته بالقطعيّ.

فمحلّ كلام الشّيخ الألبانيّ، هو عند تساوي الدّليلين، أمّا إذا كان أحد الدّليلين يترجّح على الآخر بمرجّح ذاتيّ، كالصّحة أو الكثرة؛ المستفيضة أو المتواترة، فلا تعارض حالتئذ؛ لأنّ التّرجيح فرع التّساوي، وهو منعدم هنا. وإذا تساوى الدّليلان في القوّة، أمكن حالتئذ أن نلجأ إلى المرجّحات الخارجيّة، ولا وجود لها هنا.

وأختم هذه المسألة بإيراد حديث، على شرط المصحّحين لحديث بُسر، وهو ما رواه النّسائيّ في الكبرى (٢٧٧٢) عن أحمد بن إبراهيم بن محمّد عن إسحاق بن إبراهيم حدّثنا معاوية بن يحيى أبو مطيع حدّثني أرطأة

---

(١) ن: تمام المنّة (ص٤٠٥ ـ ٤٠٨).

(٢) ن: الحفناوي، التّعارض والتّرجيح عند الأصوليّين، وأثرهما في الفقه الإسلاميّ (ص٣٠ ـ ٥١).

قال: سمعت أبا عامر قال: سمعت ثوبان مولى النّبيّ ﷺ، وسئل عن صيام يوم السّبت، فقال: سلوا عبدالله بن بشر. قيل: فقال: صيام السّبت لا لك، ولا عليك. وقد ختم به النّسائيّ رحمه الله باب النّهي عن صيام يوم السّبت، وذكر اختلاف النّاقلين لخبر عبدالله بن بشر[(١)] فيه، وهو إشارة منه رحمه الله إلى توجيه هذا الحديث، على فرض ثبوته.

ورجال سند هذا الحديث لا بأس بهم، فأمّا إسحاق بن إبراهيم، فهو ابن يزيد الفراديسيّ، قال النسائيّ: لا بأس به، وقال أبو زرعة وأبو حاتم الرّازي والدّارقطنيّ وابن عساكر: ثقة، وقال الحافظ ابن حجر: صدوق، ضُعّف بلا مستند[(٢)].

أمّا معاوية بن يحيى أبو مطبع الشّاميّ، فقال فيه يحيى، وعثمان بن سعيد الدّارميّ، وأبو داود، والنّسائيّ: لا بأس به، وقال أبو حاتم، وأبو زرعة: صدوق مستقيم الحديث، وضعّفه الدّارقطنيّ، وقال ابن عديّ: في حديثه ما لا يتابَع عليه، وقال الحافظ: صدوق له أوهام[(٣)].

أمّا أرطأة بن المنذر، وأبو عامر عبدالله بن عامر، فمن رجال البخاريّ[(٤)].

ورواه أحمد (٢٧١١٩) في المسند، قبل مسند الصمّاء بنت بُسر، قال: حدّثنا حسن بن موسى حدّثنا ابن لهيعة ثنا موسى بن وردان أخبرني عمير بن جبير مولى خارجة، أنّ المرأة الّتي سألت رسول الله ﷺ عن صيام يوم السّبت، حدّثته أنّها سألت رسول الله ﷺ عن ذلك؟ فقال: «**لا لك ولا عليك**». ثمّ روى (٢٧١٢١) عن يحيى بن إسحاق أنا بن لهيعة أنا موسى بن وردان عن عبيد الأعرج قال: حدّثتني جدّتي، أنّها دخلت على رسول الله ﷺ

---

(١) تصحّف هذا الاسم في جميع أسانيد السّنن الكبرى إلى بشر، وهو من أخطاء الطباعة في دار الكتب العلميّة، وإن كانت مشكورة على نشرها للكتاب.

(٢) ن: المزيّ، تهذيب الكمال (١٧٨/١، ١٧٩)، ابن حجر، تقريب التّهذيب (٧٩/١).

(٣) ن: المزيّ، م س (١٤٧/٧)، ابن حجر، تهذيب (١٩٨/١٠، ١٩٩)، تقريب (١٩٨/٢).

(٤) ن: المزيّ، م س (١٦١/١، ٢٣٦/٤).

وهو يتغدّى، وذلك يوم السّبت، فقال: «**تعالَيْ، فكلي**». فقالت: إنّي صائمة! فقال لها: «**أصمت أمسِ**»؟ فقالت: لا! قال: «**فكلي، فإنّ صيام يوم السّبت، لا لك ولا عليك**»!

والحسن بن وردان في السّند الأوّل، هو أبو عليّ البغداديّ الأشيب، وثّقه يحيى وابن المدينيّ، وقال أبو حاتم: صدوق[١]. وموسى بن وردان في السّندين، هو أبو عامر القرشيّ العامريّ البصريّ، روى له البخاريّ في الأدب، وقال ابن حجر: صدوق ربّما أخطأ[٢].

والحديث حَسَن على أقلّ تقدير؛ لوجود ابن لهيعة في السّند، للكلام القليل المشهور فيه[٣].

وقد حاول أحد المدافعين عن كلام الشّيخ رحمه الله توجيه دلالة هذا الحديث، بما لا يتعارض مع حديث ابن بسر، فجاء بما تضحك منه الثّكلى، لكنّه ارتكب ذلك لعلمه مسبَقاً، أنّ كلامه سيحظى بالقبول بين الأتباع، ما دام يدافع عن الشّيخ رحمه الله، رغم أنّ هذا الأخير أعلن، أنّ ما انتهى إليه، هو رأي رآه، يسأل الله فيه من فضله وتوفيقه إن أصاب فيه، ويستغفر الله من الخطإ فيه، لكنّ المقلّدين له يُصرّون على أنّه هو الحقّ، وأنّ ما رآه غيره خطأ، يوجب الصّدع بالحقّ، على رؤوس المنابر، وفي صدور المجالس. ولهم مقام آخر أقوى من هذا، مع مسألة التّحلّي بالذّهب المحلّق للنّساء، حيث أصبح قول الشّيخ الألبانيّ فيها علماً على (السنّة الغرّاء)، وعنواناً على الحقّ الضّائع، بسبب تفريط الأمّة في تنقية السنّة، وإسلامها نفسها إلى فترة التّقليد! وراحوا بدل أن ينسبوا الخطأ إلى شخص، مهما كانت منزلته العلميّة، يخطّئون علماء الأمّة، وذلك كلّه بسبب غلبة الاتّجاه الظّاهريّ، في فهم نصوص الشّريعة، فأصبح كلّ تعليل أو تدليل يخالف هذا الاتّجاه غير مسموع؛ لأنّ العلم انتشر انتشاراً ذريعاً، وحاز مظانّه

---

(١) ن: المزيّ، تهذيب الكمال (١٦٨/٢)، ابن حجر، التّقريب (٢١٠/١).
(٢) ن: المزيّ، م س (٢٨٢/٧)، ابن حجر، م س (٢٣٠/٢).
(٣) ن: ابن حجر، تهذيب التّهذيب (٣٢٧/٥).

العاقل والأحمق، ولم يفرّق النّاس بين القراءة والتّعلّم، وساعدهم على ذلك غياب الدّين أصلاً، وجهل الأمّة به رأساً، فلمّا عادوا إلى الدّين، أصبحوا أشبه بدخولهم فيه أوّل مرّة، وكان الشّيخ الألبانيّ قد فرغ من (تنقيته) للسنّة، وتجاوز ذلك إلى التّحلّي بها، مع تهجين آراء المقلّدين وتسفيه أقوال المتأخّرين، فدخل المهندسون والأطبّاء وسائر التّقنيّين في دعوته أفواجاً أفواجاً، وتشكّل من هؤلاء جيش من الدّعاة إلى السنّة، الّذين أخذوا علوم الدّين من كتب الشّيخ، دون أن يكون لهم إلمام عميق بما في كتب العلماء، فانبهروا بتحقيقاته، ونشروها بين النّاس بكلّ حماسة وإخلاص، وأصبحت بعد أقلّ من عقدين هي الدّين، والدّين هي، وتناسى النّاس الآراء الّتي نشأ عليها آباؤهم، وأصبحت من القديم البالي.

هذا تمام الكلام في هذه المسألة، فإن أصبت فمن الله تعالى، وإن كانت الأخرى فأستغفر الله تعالى.

* * * *

المسألة السّابعة والعشرون:
قراءة القرآن جماعةً:

المطلب الأوّل:
في بيان مذهب المالكيّة:

من المدوّنة(١): «قال: وسألت مالكاً عن هذا الذّي يقرأ في المسجد يوم الخميس، أو نحو ذلك، فأنكره، وقال: أرى أن يُقام ولا يُترك».

ومن العتبيّة(٢): «وسئل عن قرّاء مصر الّذين يجتمع النّاسُ إليهم

(١) (١١٢/١) ما جاء في سجود القرآن، من كتاب الصّلاة الثّاني.

(٢) (٢٣٩/١، بشرح البيان) من كتاب أوّله سلعة سمّاها، كتاب الصّلاة الأوّل.

يقرئونهم، فكلُّ رجل منهم يقرئ النّفر يفتح عليهم، قال ذلك حسن، قال ابن القاسم: ولا أرى بذلك بأساً».

ومنها[١]: «وسئل عن القراءة في المسجد، فقال: لم يكن بالأمر القديم، وإنّما هو شيء أحدث، ولم يأت آخر هذه الأمّة بأهدى ممّا كان عليه أوّلها، والقرآن حسن».

ومنها أيضاً[٢]: «وسئل عن القرّاء الّذين يقرأون للنّاس عندنا، فكرهه وعابه، وقال: ما كان يُعمل هذا على عهد عمر بن الخطّاب، ولا أرى هذا صواباً، ولو كان يقرأ واحدٌ ويثبت من قرأ عليه ويفتي لم أر به بأساً، فأمّا أن يقرأ ذا، ويقرأ ذا فلا يُعجبني. قال لي ابن القاسم: ثمّ خفّفه بعد ذلك، وقال: لا بأس فيه، قال ابن القاسم: وهذا رأيي».

وفيها[٣]: «قال ابن القاسم: قال مالك، في القوم يجتمعون جميعاً فيقرأون في السّورة الواحدة، مثل ما يفعل أهل الإسكندريّة، فكره ذلك، وأنكر أن يكون من فعل النّاس».

ومنها[٤]: «وسئل عن دراسة القرآن بعد صلاة الصّبح في المسجد، يجتمع عليه نفرٌ فيقرأون في سورة واحدة، فقال: كرهها مالك، ونهى عنها، ورآها بدعة».

وفي النّوادر[٥]: «من العتبيّة، قال ابن القاسم: قال مالك: لا بأس بما يُفعل بمصر، يقرئ الرّجلُ النّفر يفتح عليهم. قال: والقراءة في المسجد محدَث، ولن يأتي آخر الأمّة بأهدى ممّا كان عليه سلفُها، والقرآن حسن. قيل: فالنّفر في المسجد، وإذا حفّ أهله جعلوا رجلاً حسن الصّوت يقرأ

---

(١) (٢٤٢/١).

(٢) (٢٨٤/١) من كتاب حلف بطلاق امرأته ليرفعنّ أمراً، كتاب الصّلاة الأوّل.

(٣) (٢٩٨/١) من كتاب سن رسول الله، كتاب الصّلاة الأوّل.

(٤) (١٧/٢) من كتاب لم يدرك من صلاة الإمام إلاّ الجلوس، كتاب الصّلاة الرّابع.

(٥) (٥٢٩/١). والنصّ الأخير موجود في العتبيّة (٢٧٥/١)، وسيأتي إن شاء الله في موضعه.

لهم؟ فكرهه. قيل: فقول عمر لأبي موسى: ذكِّرنا ربَّنا. قال: ما سمعت بهذا قطّ، وكره القرآن بالألحان، وقال: اتّخذوا ذلك للأكل عليه، وكره اجتماع النّفر يقرأون في سورة واحدة».

ومن مختصر العلاّمة خليل: «وكُرِه سجودُ شُكرٍ، أو زلزلةٍ، وجهرٌ بها بمسجد، وقراءةٌ بتلحين؛ كجماعة، وجلوسٌ لها لا لتعليم. وأقيم القارئ في المسجد يومَ خميس أو غيره، وفي كُره قراءة الجماعة على الواحد روايتان».

الشّرح والبيان:

هذه كلُّ النّصوص الموقوف عليها في هذه المسألة، وقد رجعت تفصيلاتُها المتعلّقةُ بالقراءة جماعة إلى رواية العتبيّة، وبعضُها متكرِّر، مثل النصّ الأوّل والثّالث اللّذين يتكلّمان عن تصحيح المقرئ لجماعة يقرأون القرآن دفعة واحدة فعابه، واستحسن أن يصحّح لكلّ واحد منهم، ثمّ خفّفه وجوّز أن يفعله. كما يمكن أن يكون نصّ المدوّنة هو نفسه نصّ العتبيّة الثّاني، وفيه توجيه الإنكار إلى قراءة القرآن في المسجد، لكنّ تعليله إيّاها بأنّها ليست من الأمر القديم، يُشعر بأنّها قراءة خاصّة، ويدلّ عليه تعبيرُ ابن القاسم في المدوّنة بقوله: (هذا الّذي يقرأ في المسجد يوم الخميس)، فالإنكار إمّا أن يكون متوجِّهاً إلى القراءة في حدّ ذاتها، وهو الّذي فهمه ابن أبي زيد فقال: والقراءة في المسجد محدَث. لكن لا بُدّ أن يُضاف إلى ذلك معنى آخَر، أشار إليه مالك في موضع آخَر من العتبيّة، وهو القراءة بالألحان لطلب الكسب. وإمّا أن يكون الإنكارُ متوجّهاً إلى معنى في القراءة، وهو اجتماع القوم على سورة واحدة يقرأون فيها، وهو الّذي يفعله أهل الإسكندريّة، أو ما يُفعَل بعد صلاة الصّبح، من اجتماع القوم وقراءتهم في سورة واحدة، أمّا مجرّد القراءة في المسجد، فلا يُتوهَّم أن يمنعها مالك، بل القراءة عنده في المسجد أفضل من قراءتها في الأسواق والطّرقات، قال ابن رشد[1]: «يريد أنّ التزام القراءة في المسجد بإثر صلاة

---

(١) البيان والتحصيل (١/٢٤٢، ٢٤٣).

من الصّلوات، أو على وجه مخصوص حتّى يصير ذلك كأنّه سنّة، مثل ما يفعل بجامع قرطبة إثر صلاة الصّبح، فرأى ذلك بدعة. وأمّا القراءة على غير هذا الوجه فلا بأس بها في المسجد، ولا وجه لكراهيتها. وقد قال في آخر رسم المحرم، بعد هذا من هذا السّماع ما يُعجبني أن يقرأ القرآنُ إلاّ في الصّلاة والمساجد، لا في الأسواق والطّرق، وفي هذا بيان ما قلناه، والله أعلم. وسيأتي ما يشبه هذا المعنى، في أوّل رسم من هذا السّماع، وفي رسم لم يدرك من سماع عيسى، وبالله التّوفيق».

وإذا قابلنا هذا التّحليل للرّوايات نجد أنّه ملَخّص في عبارة خليل، بعبارة جِدُّ دقيقة. وقد جمعت في حكم الكراهة ألواناً من القراءة، وهي القراءة بالألحان، والقراءة جماعةً، والقراءة في المسجد، في أيّ يوم؛ خميس أو غيره، كما كرهت الجلوس لها لا لغرض التّعليم.

أمّا قراءة الجماعة على الواحد، فحكى فيها خليل روايتين. وقد ذَكَرتْ الرّواياتُ السّابقةُ، أنّ مالكاً أنكرها في الأوّل، ثمّ خفّف فيها واستحسنها، وهو رأي ابن القاسم أيضاً، ممّا يدلّ على أنّه رجع عن الرّواية الأولى، إلى ما هو اختيار ابن القاسم. قال العلاّمة الدّسوقي[١]: «فإن قلت حيث رجع عن الكراهة، فالمعمول به الجواز، فكان الأَوْلى للمصنّف الاقتصارُ عليه؛ لأنّ الكراهة مرجوع عنها، فلا تُنسب لقائلها، وأجيب بأنّ قواعد المذهب، لمّا كانت تقتضيها صحّ نسبتُها للإمام، وإن رجع عنها».

وكان من الممكن أن نقتصر على هذا التّحليل، خاصّة وهو مؤطّر بتوجيه العلاّمة خليل، لكن حرصاً على ضمان سلامة الفهم، نورد ما قاله الشّرّاح بخصوص هذه المسألة؛ أعني قراءة القرآن جماعة، دون القراءة بالألحان، أو قراءة الجماعة على الواحد.

قال الحطّاب[٢]: «قال في المدخل: لم يختلف قول مالك، أنّ القراءة جماعة، والذّكر جماعة من البدع المكروهة».

---

(١) الحاشية على الشّرح الكبير (٣/١٦٢).
(٢) مواهب الجليل (٢/٦٤).

وقال الشّيخ علّيش[١]: «وشبّه في الكراهة، فقال كقراءة جماعة معاً بصوت واحد، فتُكره لمخالفة العمل، ولتأديتها لترك بعضهم شيئاً منه لبعض، عند ضيق النفس وسبق الغير، ولعدم الإصغاء للقرآن المأمور به في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾﴾ [الأعراف: ٢٠٤]، إن لم تؤدّ إلى تقطيع الكلمات، وإلاّ حُرِّمت. وأمّا اجتماعُ جماعة يقرأ أحدُهم ربع حزب مثلاً، والآخرُ الّذي يليه، وهكذا، فقيل: مكروه، ونقل النّوويّ عن الإمام مالك رضي الله عنه جوازه، قال البنّانيّ: هو الصّواب، إذ لا وجه لكراهته. قلت: وجهها مخالفتُه للعمل، من مدارسة جبريل النّبيّ عليهما الصّلاة والسّلام، وتركُ بعضهم لبعض، وتأديتُه إلى المباهاة والمنافسة، كما هو مشاهَد. وكُرِه جلوسٌ، أي استماع قراءة لها، أي السّجدة خاصّة، لا لتعليم ولا لتعلّم، ولا لقصد ثواب، فإنْ كان للتّعليم أو نحوه فلا يُكرَه».

وهذا كلّه جري على المشهور، وقد خولف في الموضعين؛ في كراهة الألحان، وكراهة الاجتماع على القراءة. ومحلّ الاتّفاق في الأوّل، ما لم يُخرجه إلى نغمة الغناء، زيادةً في كونه من التكلّف الّذي لم يكن عليه السّلف قال ابن رشد[٢]: «إنّما كرهه لأنّه أمر مُبتدع، ليس من فعل السّلف ولأنّهم يبتغون به الألحان وتحسين الأصوات، بموافقة بعضهم بعضاً، وزيادة بعضهم في صوت بعض، على نحو ما يُفعل في الغناء، فوجه المكروه في ذلك بيِّن». واختاره ابن العربيّ، بل قال: إنّه سنّة، وإنّ كثيراً من فقهاء الأمصار استحسنه، وسماعُه يزيد غبطةً بالقراءة، وإيماناً يُكسب القلوب خشية، وقد أورد على المشهور الأخبارُ الآمرةُ بتزيين الأصوات[٣].

والظّاهرُ أنّ مالكاً توجّه بالكراهة إلى معنى، وهو إخراج القرآن عن

---

(١) منح الجليل مختصر خليل (٢٠٣/١) ممزوجاً بعبارة المختصر. ون: الدّسوقي (١٦١/٣).
(٢) البيان (٢٩٨/١).
(٣) ن: الزّرقاني، شرح مختصر خليل (٢٧٤/١).

منهجه القويم، في التّذكير والاعتبار وطلب التدبّر، فكلّ ما أخرجه عن هذا الحال يكون مكروهاً، وقد يصل إلى الحرمة، إذا تجاوزه إلى إخفاء الحروف، والإخلال بقواعد التّرتيل الواجبة. فتكون الكراهة على بابها، وهي فِعلُ ما هو مرجوحٌ، في مقابل ما كان عليه السّلفُ، من القراءة بلحون العرب.

أمّا الموضع الثّاني، وهو قراءة القرآن جماعة، فقد خالف فيه المازريّ، وقال: وظاهرُ الحديث يبيح الاجتماع لقراءة القرآن في المساجد، وإن كان مالك قد قال بالكراهة، لنحو ما اقتضى هذا الظاهر جوازه[(١)]. وذكر الزّرقانيّ أنّ القراءة جماعة تشمل صورتين:

إحداهما: قراءة السُّبع، وهي أن يبتدئ أحدُهم حيث يجد الآخر، فيشاركه ولو في نصف كلمة أو نصف آية، فإنّها مكروهة عند مالك؛ لأنّها خلاف ما عليه العمل، وللزوم التّخليط وتقطيع القرآن، وعدم إصغاء بعضهم لبعض.

والثّانية: أن يقرأ كلُّ واحد ربع حزب مثلاً، وآخرُ ما يليه وهكذا، وهي المسمّاة بالمدارسة، فإنّها أيضاً مكروهة على نقل الموّاق، ونقل عن مالك جوازها.

ومحلّ الكراهة في الصّورتين، ما لم يشترطها واقف بغير مسجد، أو به ولو من غير واقفه، وإلاّ لم تُكره واحدة منهما، ومحلّها في الثّانية ما لم يقرأ كلُّ واحد سورة مستقلّة، وإلاّ لم تُكرَه للفصل بالسّورة[(٢)]. وتعقّبه البنّانيّ في الصّورة الثّانية، بعدم ظهور وجه الكراهة فيها، كما قاله المسناويّ، وصوّب هو الجواز فيها، كما تعقّبه في نقله الكراهة عن الموّاق، بأنّه لم ينقل في هذه الصّورة شيئاً[(٣)].

وخلاصة المسألة، أنّ مالكاً كره القراءة جماعةً كما شهّره خليل، لكن

---

(١) ن: الموّاق، التّاج والإكليل لمختصر خليل (٦٣/٢).
(٢) ن: شرح خليل (٢٧٥/١) وأكثره باللّفظ.
(٣) ن: البنّاني، الفتح الرّبّاني فيما ذهل عنه الزّرقاني (٢٧٥/١).

هل لمعنى غير الاجتماع أو لمجرّد الاجتماع المشهور الثّاني، ويُحتمل أن يكون المعنى راجعاً إلى الهيئة المجتمعة، من إخراج القرآن عن منهجه، ويقوّيه أنّه رخّص أن تقرأ الجماعة على الواحد، ويفتح عليهم جميعاً، دون أن يُفرد كلّ واحد منهم بالتّصحيح. لكن قد يقال إنّه خفّف في هذه للمشقّة الحاصلة للمقرئ، لو أفرد كلّ قارئ بالقراءة، فإن انتفت فالكراهة اتّفاقاً على ما استظهره العدويّ[1].

وعليه تكون الكراهةُ هنا على بابها، أي فعلُ المرجوح في مقابل الرّاجح وهي قراءة السّلف؛ من قراءة الواحد منهم القرآن ويستمع الآخرون له، دون أن يكون هناك تغنٍّ به يخرجه عن نظمه.

فإن قيل إنّ هذا يتعارض مع ما ذكره ابنُ الحاج في المدخل، من أنّ القراءة جماعة من البدع المكروهة مثل الذّكر جماعة، وقد حقّق العلاّمة الشّاطبيّ في الاعتصام أنّ البدع كلّها محرّمة، وليس فيها ما هو مباح، ومستحبٌّ، وواجب، ومكروه، وحرام، - كما ذهب إليه العزُّ بنُ عبدالسّلام، ووافقه عليه تلميذُه شهاب الدّين القرافيّ -، وأورد على ذلك الأدلّة، وبيّن أنّ هذا هو الّذي يتّفق وأصولَ مالك وأقوالَه.

والجوابُ أنّ الشّاطبيّ يُفرّق بين المحدثات الّتي شهدت النّصوصُ لعينها، ولم يُنقَل عن السّلف العملُ بها، وبين المحدَثات الّتي شهدت النّصوص لجنسها. ومالك وإن أطلق الكراهة عليهما معاً؛ لمخالفته صورةَ ما كان عليه السّلفُ، إلاّ أنّه يقصد الكراهة التّنزيهيّة في الأوّل، والكراهة التّحريميّة في الثّاني. وهذا لا يخرج إن شاء الله عمّا قرّره الشّاطبيّ؛ لأنّ المحدثات المكروهة لا تخرج عن كونها مذمومةً، إلاّ أنّ معنى الذمّ فيها، هو أنّها مخالفة للأفضل والأحسن، وهو ما فعله السّلف واختاروه.

وهذا الّذي تقرّر هنا، لا يشمل قراءة القرآن جماعةً من أجل حفظه ابتداءً، أو الإعانة على حفظه؛ لأنّه من المصالح المرسلة الّتي لا تتعلّق بها

---

(١) ن: الدّسوقي، الحاشية (١٦١/٣).

البدعُ على أصل المالكيّة، وأحرى على أصول غيرهم، وإنّما تتعلّق بالتّعبّدات المحضة، وهذه مبناها على المتابعة، والله أعلم.

* * * *

المطلب الثّاني:
في بيان الأدلّة:

الأصل الّذي استدلّ به المالكيّة هنا، هو العمل الّذي كان عليه السّلف، وخاصّة أهل المدينة. وهو أصل طرده الإمام مالك رحمه الله في كلّ الأحاديث، أو العمومات الّتي وردت بها النّصوص، فيخصّص عمومها به، ويترك الحديث له.

وقد تردّد هذا الأصل عدّة مرّات في النّصوص المتقدّمة، مثل قول مالك لم يكن بالأمر القديم، وإنّما هو شيء أحدث، ولم يأت آخر هذه الأمّة بأهدى ممّا كان عليه أوّلها، وقوله في قراءة الجماعة على المقرئ: ما كان يُعمل هذا على عهد عمر بن الخطّاب، وإنكاره قراءةَ الجماعة في السّورة الواحدة أن تكون من فعل النّاس، ورآها بدعة.

وقد اعتُرض على هذا الاستدلال بالأحاديث الواردة، في القراءة أو الذّكر جماعة، ومن أهمّ من تصدّى لذلك الإمام النّوويّ، فقد قال رحمه الله[1]: «اعلم أنّ قراءة الجماعة مجتمعين مستحبّة بالدّلائل الظّاهرة، وأفعال السّلف والخلف المتظاهرة، فقد صحّ عن النّبيّ ﷺ، من رواية أبي هريرة وأبي سعيد الخدريّ رضي الله عنهما أنّه قال: «**ما من قوم يذكرون الله إلاّ حفّت بهم الملائكة، وغشيتهم الرّحمةُ، ونزلت عليهم السّكينةُ، وذكرهم الله فيمن عنده**». قال التّرمذي: حديث حسن صحيح، وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النّبيّ ﷺ قال: «**ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله تعالى يتلون كتاب الله، ويتدارسونه بينهم، إلاّ نزلت عليهم**

---

(١) التّبيان في آداب جملة القرآن (ص٥١، ٥٢). ون: شرح مسلم له (٦٣/٩).

السّكينة، وغشيتهم الرّحمة، وحفّتهم الملائكة، وذكره الله فيمن عنده» رواه مسلم، وأبو داود بإسناد صحيح على شرط البخاريّ ومسلم. وعن معاوية رضي الله عنه، أنّ النّبيّ ﷺ خرج على حلقة من أصحابه فقال: «**ما يجلسكم؟**»، قالوا: جلسنا نذكر الله تعالى، ونحمده لما هدانا للإسلام، ومنّ علينا به. فقال: «**أتاني جبريل عليه السلام، فأخبرني أنّ الله تعالى يُباهي بكم الملائكة**». رواه التّرمذيّ، والنّسائي، وقال التّرمذيّ: حديث حسن صحيح، والأحاديث في هذا كثيرة. وروى الدّارميّ بإسناده عن ابن عبّاس رضي الله عنهما قال: «من استمع إلى آية من كتاب الله، كانت له نوراً». وروى ابن أبي داود أنّ أبا الدّرداء رضي الله عنه كان يدرس القرآن، معه نفر يقرأون جميعاً، وروى ابن أبي داود فعل الدّراسة مجتمعين عن جماعات من أفاضل السّلف والخلف وقضاة المتقدّمين. وعن حسّان بن عطيّة، والأوزاعيّ أنهما قالا: أوّلُ من أحدث الدّراسة في مسجد دمشق هشام بن إسماعيل في مَقدمَته على عبدالملك. وأمّا ما روى ابن أبي داود عن الضحّاك بن عبدالرّحمٰن بن عَرزَب، أنّه أنكر هذه الدّراسة، وقال: ما رأيت، ولا سمعت، وقد أدركت أصحاب رسول الله ﷺ؛ يعني ما رأيت أحداً فعلها. وعن وهب[١] قال: قلت لمالك: أرأيت القوم يجتمعون، فيقرأون جميعاً سورة واحدة حتى يختموها، فأنكر ذلك وعابه، وقال: ليس هكذا تصنع النّاس، إنّما كان يقرأ الرّجلُ على الآخر يعرضه. قال النّوويّ: فهذا الإنكار منهما مخالف لما عليه السّلف والخلف، ولما يقتضيه الدّليلُ فهو متروك، والاعتمادُ على ما تقدّم من استحبابها».

والأثر الّذي أورده النّوويّ، ساقه العلاّمةُ ابن رجب الحنبليّ رحمه الله في شرح الأربعين[٢]، وقال:

---

(١) هكذا، ولعلّه سقط منه ابن، والله أعلم.

(٢) جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم (١/٣٠١، ٣٠٢)، طبعة المكتب الإسلاميّ.

«وقد روى حربٌ الكرمانيّ بإسناده عن الأوزاعيّ، أنّه سُئِلَ عن الدّراسة بعدَ صلاة الصّبح فقال: أخبرني حسّان بن عطيّة أنّ أوّل من أحدثها، في مسجد دمشق هشام بن إسماعيل المخزوميّ، في خلافة عبدالملك بن مروان، فأخذ النّاس بذلك. وبإسناده عن سعيد بن عبدالعزيز، وإبراهيم بن سليمان أنّهما كانا يدرسان القرآن بعد صلاة الصّبح ببيروت، والأوزاعيّ في المسجد لا يغيّر عليهم.

وذكر حرب أنّه رأى أهل دمشق، وأهل حمص، وأهل مكّة، وأهل البصرة يجتمعون على القراءة بعد صلاة الصّبح، لكن أهل الشّام يقرأون القرآن كلُّهم جملة من سورة واحدة بأصوات عالية، وأهل مكة وأهل البصرة يجتمعون، فيقرأ أحدهم عشر آيات، والنّاسُ يُنصتون، ثمّ يقرأ آخرٌ عشراً، حتّى يفرغوا، قال حرب: وكلُّ ذلك حسن جميل. وقد أنكر ذلك مالك على أهل الشّام، قال زيد بن عبيد الدّمشقيّ: قال لي مالك بن أنس: بلغني أنّكم تجلسون حِلَقاً تقرأون، فأخبرته بما كان يفعل أصحابُنا، فقال مالك: عندنا كان المهاجرون والأنصار، ما نعرف هذا. قال: فقلت: هذا طريف؟! قال: وطريف رجل يقرأ ويجتمع النّاس حوله، فقال: هذا عن غير رأينا. قال أبو مصعب، وإسحاق بن محمّد الفرويّ: سمعنا مالك بن أنس يقول: الاجتماع بُكْرَةً، بعد صلاة الفجر لقراءة القرآن بدعةٌ، ما كان أصحاب رسول الله ﷺ، ولا العلماءُ بعدهم على هذا، كانوا إذا صلّوا يَخْلو كلٌّ بنفسه ويقرأ، ويذكر الله عزَّ وجلَّ، ثمّ ينصرفون، من غير أن يُكلّم بعضُهم بعضاً اشتغالاً بذكر الله، فهذه كلُّها محدَثة. وقال ابن وهب: سمعت مالكاً يقول: لم تكن القراءة في المسجد من أمر النّاس القديم، وأوّلُ من أحدث ذلك في المسجد الحجّاجُ بن يوسف. قال مالك: وأنا أكره ذلك الّذي يقرأ في المسجد في المُصحف، وقد روى هذا كلَّه أبو بكر النّيسابوريّ في كتاب مناقب مالك رحمه الله». ثمّ ساق الأحاديث الّتي استدلّ بها الجمهور على استحباب الاجتماع.

والّذي يظهر من أقوال مالك، أنّ الكراهة متوجّهة إلى خلاف الأولى، في فتح المقرئ على الجماعة، وهي على بابها في قراءة الجماعة في سورة واحدة جماعةً، أمّا اجتماعُ النّاس على قراءة القارئ، لا يجمعهم إلاّ حسن صوته، فالّذي يظهر من كلامه أنّه يكرهه كراهة شديدة.

أمّا ما يفعله النّاسُ عندنا، من اجتماعهم على قراءة القرآن قبل صلاة الظّهر أو العصر، فإن كان لا يُشوّش على النّاس، ولا يؤخّرهم عن صلاتهم فلا بأس به، ما دام يُراعى فيه الإعانةُ على تثبيت كتاب الله في صدورهم، أمّا إن كان يشوّش على النّاس، ويؤخّرهم عن الصّلاة، كما هو مشاهَد في بعض المساجد، فيُكره ذلك.

أمّا قراءة الجماعة بصوت واحدٍ للاستعانة على الحفظ، أو تحفيظ الشّيخ الطّلبةَ القرآنَ جماعةً، فهذا لا بدّ منه، ولا وجه لإنكاره بتاتاً؛ لأنّه خارج عن موضوع البدعة تماماً، بل هو إمّا من المصالح المرسلة، أو لعلّه من العمل الّذي كان عليه معلّمو القرآن، وإنكار مالك متوجّه إلى القراءة العامّة الّتي يقصد بها عموم الاستماع، لا الحفظ أو التّعلّم، ولهذا رخّص في فتح الشّيخ على الجماعة الّذين يقرأون عليه، وإنّما كرهها في الأوّل خشية التّخليط وإجازتهم في القرآن، مع عدم التّأكّد من قراءاتهم، وهو يأخذون عنه قراءة يروونها عنه. ويدلّ على ذلك أيضاً، أنه فرّق بين السّجدة يسجدها المقرئ في مجلس التّعليم، إذا كان القارئ ممّن تصحّ إمامتُه، وبين الجلوس لمجرّد الاستماع من أجل السّجود، فنهى عن ذلك وكرهه، فوسّع في مجلس التّعليم، ما لم يوسّعه في غيره، وفرّق بينهما لأجل ذلك، وكذلك القول فيمن قرأ القرآن جماعة من أجل المباهاة، بأنّه حافظ فهو المكروه عند مالك، أمّا من قرأه مع غيره جماعةً؛ ليستعين به على الحفظ، فلا بأس به بل هو متعيّن، والله أعلى وأعلم.

* * * *

المسألة الثّامنة والعشرون: إسبال الإزار

قسّم العلماءُ مسائلَ الفقه إلى أقسام، باعتبار الموضوع الّذي ينظّمه، وأعطَوا لكلّ قسم اسماً، فسمّوا القسم الّذي ينظّم علاقة المرء بالله تعالى قسم العبادات، وسمّوا القسم الّذي ينظّم علاقة المرء بغيره قسم المعاملات. وهذا الأخير قسّموه أقساماً كثيرة، بحسب الموضوع الّذي ينظّمه أيضاً، وأكبر أقسامه كتاب البيوع، ثمّ يتلوه قسم الجنايات، فالقضاء، ثمّ المواريث. وشذّت طائفة من الأحكام، فلم يتناولها هذا التّقسيم، أو لم تدخل تحت واحد منه؛ لأنّها ليست عبادة محضة، كما أنّها أبعد ما تكون عن أن تكون معاملة ماليّة خالصة.

وقد استطاع المالكيّةُ، منذ عهد مبكّر أن يُعطوا لهذه الأحكام اسماً خاصًّا، جعلوه في آخر مصنّفاتهم، وسمّوه بكتاب الجامع. وأوّل من انتهج لهم ذلك الإمام مالك رحمه الله في الموطّإ، حيث عقد هذا الباب لمسائل متفرّقة، لا تدخل تحت قسم من الأقسام المتقدّمة، منها ما يتعلّق بالمدينة المنوّرة، ومنها ما يتعلّق بنواح أخلاقيّة وآداب إسلاميّة وأحكام متنوّعة، وختم الباب بأسماء النّبي ﷺ. وعن هذا الأسلوب في التّبويب يقول شهاب الدّين القرافي: «لا يوجد في تصانيف غيره من المذاهب، وهو من محاسن التّصنيف؛ لأنّه يقع فيه مسائل لا يُناسب وضعُها في ربع من أرباع الفقه، أعني: العبادات، والمعاملات، والأقضية، والجنايات، فجمعها المالكيّة في أواخر تصنيفهم، وسمّوها بالجامع، أي: جامع الأشتات من المسائل الّتي لا تناسب كتاباً من الكتب، وهي ثلاثة أجناس؛ ما يتعلّق بالعقيدة، وما يتعلّق بالأقوال، وما يتعلّق بالأفعال...»[1]. وهو يشير إلى مسلك الشّيخ ابن أبي زيد القيروانيّ، حيث ألحق بآخر كتاب الرّسالة باباً

---

(١) ن: محمّد أبو الأجفان، عثمان بطّيخ، مقدّمة كتاب الجامع لابن أبي زيد القيرواني (ص٨٠، ٨١).

سمّاه (جمل من الفرائض، ومن السّنن الواجبة والرّغائب، تناول فيه مسائل الأخلاق والسّلوك والآداب. وقد فعل الأمر نفسه في آخر الاختصار الّذي وضعه على المدوّنة، وسمّاه بكتاب الجامع في السّنن والآداب والمغازي والتّاريخ.

ومسألتنا هذه تدخل تحت هذا الباب؛ لأنّها مرتبطة بسلوك يجب على كلّ مسلم أنْ يتّصف به، وهو التّواضع وتركُ الكِبر والزّهوِ، وهما من أكبر الصّفات الّتي كان يتحلّى بها نبيُّنا محمّد ﷺ وأصحابُه رضوان الله عليهم، وعلى رأسهم الخلفاء الرّاشدون، فعن عثمان بن عفّان رضي الله عنه، أنّه كان إزارُه إلى نصف ساقيه، فقيل له في ذلك، فقال: هذه إزرة حبيبي، يعني: النّبيّ عليه السّلام[(١)]!

وسأتناول هذه المسألة ضمن مطلبين، مطلب في بيان ما يرتبط بها من أحكام، ومطلب في بيان الأدلّة الّتي تقوم عليها تلكم الأحكام، لافتاً نظرَ القارئ أنّه لا اختصاص للمالكيّة بهذه المسألة؛ لأنّها ليست من محض الفقه كما قدّمت.

* * * *

المطلب الأوّل: في بيان الأحكام المتعلّقة بالإسبال:

وأوّل ما أبدأ به هذا المطلب، هو تحديد معنى الإسبال في اللّغة. جاء في اللّسان[(٢)]: أَسْبَلَ إزاره أَرخاه، وامرأَة مُسْبِلٌ أسبلت ذيلها، وأَسْبَلَ الفرسُ ذنَبه أَرسله. قال ابن الأَعرابيّ وغيره: المُسبِل الّذي يطوّل ثوبه ويرسله إِلى الأَرض إذا مشى، وإِنّما يفعل ذلك كِبْراً واختيالاً.

---

(١) ن: ابن أبي شيبة، المصنّف (٦/ ٣٠).

(٢) ن: ابن منظور، لسان العرب مادّة (سبل).

أمّا شرعاً، فقد اتّفق أهل العلم على أنّ جرّ الثّوب خيلاءً حرامٌ، ونصّ كثيرٌ من العلماء على أنّه كبيرة من الكبائر[١]. وقال بعض الحنفيّة[٢]: «تقصيرُ الثّياب سنّةٌ، وإسبالُ الإزار والقميص بدعَةٌ».

واختلفوا في موضعين؛ الأوّل: إذا جرّ ثوبه بغير قصد الخيلاء، والثّاني: فيما لو تجاوز ثوبه الكعبين، ما لم يلامس الأرض.

أمّا **الأوّل**: فالّذي ذهب إليه أكثرُ العلماء، هو تقييد الحرمة بالخيلاء، وأمّا مع غير الخيلاء، فقد اختلفوا بين قائل بالإباحة، والكراهة التّنزيهيّة، إلى الكراهة الشّديدة، وإليك نصوصهم في ذلك.

قال الشّيخ أبو محمّد ابن أبي زيد في الرّسالة: «ولا يَجُرّ الرّجلُ إزاره بَطَراً، ولا ثوبَه من الخُيلاء، وليكنْ إلى الكعبين، فهو أنظف لثوبه وأتقى لربّه»، وهذا يقتضي أنّه يجوز للرّجل أن يجرّ ثوبه أو إزاره، إذا لم يقصد بذلك كِبْراً أو عُجْباً[٣].

وذكر بعضُهم تفصيلاً، فقال: المستحبُّ في الثّياب أن تكون إلى نصف الساق، وإلى طرف الأصابع في اليدين، والمباحُ من نصف السّاق للكعب، والزّائدُ على ذلك حرام، في حقّ الرجل والمرأة بقصد الكبر، ويجوز في حقّ المرأة لأجل السّتر. وقال عليّ الأجهوريّ: وفي الذّخيرة ما يفيد أنّ الزّيادة الّتي تُخرج صاحبها للخيلاء والكِبر حرامٌ، وظاهره ولو لم يقصد ذلك. والحاصلُ أنّ النّصوص متعارضة، فيما إذا نزل عن الكعبين بدون قصد الكبر، فمفاد الحطّاب أنّه لا حرمة، بل يُكره، ومفاد الذخيرة الحرمة، والظّاهر أنّ الّذي يتعيّن المصير إليه الكراهة الشّديدةُ[٤].

وقال في الفتاوى الهنديّة[٥]: «إسبال الرّجل إزاره أسفل من الكعبين إن

---

(١) ن: ابن حجر، الفتح (٢٦٣/١٠).
(٢) الفتاوى الهنديّة (١٨٣/٤٣).
(٣) ن: العدويّ، الحاشية (٥٩٠/٢). ون: البيان (١١٥/١٧، ١١٦).
(٤) ن: م س (٥٩١/٢). وهذا البعض هو الحطّاب، ولم أقف على كلامه في المواهب.
(٥) م س.

لم يكن للخيلاء، ففيه كراهةُ تنزيه». وقال النّووي[(١)]: «ويحرُم إطالة الثّوب عن الكعبين للخيلاء، ويُكره لغير الخيلاء ولا فرق في ذلك بين حال الصّلاة وغيرها، والسّراويل والإزار في حكم الثّوب». وقال في كتاب المجموع[(٢)]: «مذهبنا أن السّدل في الصّلاة وفي غيرها سواء، فإنْ سدل للخيلاء فهو حرام، وإن كان لغير الخيلاء فمكروه وليس بحرام. قال البيهقيّ: قال الشّافعي في البُويطيّ: لا يجوز السّدلُ في الصّلاة ولا غيرها للخيلاء، فأمّا السّدلُ لغير الخيلاء في الصّلاة فهو خفيف لقوله ﷺ لأبي بكر رضي الله عنه، وقال له: إنّ إزاري يسقط من أحد شقّيَّ، فقال له: «**لست منهم**»، هذا نصّه في البوِيطيّ، وكذا رأيته أنا في البوِيطيّ وحديث أبي بكر رضي الله عنه هذا رواه البخاريّ».

وفي شرح العمدة لابن تيميّة، قال[(٣)]: «ويُكره إسبالُ القميص، ونحوُه إسبال الرّداء وإسبال السّراويل والإزار ونحوهما، إذا كان على وجه الخيلاء. وأطلق جماعة من أصحابنا لفظ الكراهة، وصرّح غير واحد منهم بأن ذلك حرام، وهذا هو المذهب بلا تردّد. قال أبو عبدالله: لم أحدّث عن فلان كان سراويله شراك نعله، وقال: ما أسفل من الكعبين في النّار، والسّراويل بمنزلة الإزار، لا يجرّ شيئاً من ثيابه. فأمّا إن كان على غير وجه الخيلاء، بل كان على علّة أو حاجة، أو لم يقصد الخيلاء والتزيّن بطول الثّوب، ولا غير ذلك، فعنه أنه لا بأس به، وهو اختيار القاضي وغيره. وقال في رواية حنبل: جرُّ الإزار وإرسال الرّداء في الصلاة، إذا لم يرد الخيلاء لا بأس به، وقال ما أسفل من الكعبين في النار، والسراويل بمنزلة الرّداء لا يجرّ شيئاً من ثيابه. ومن أصحابنا من قال لا يحرُم، إذا لم يقصد به الخيلاء، لكن يُكره، وربّما يُستدل بمفهوم كلام أحمد في رواية ابن الحكم، في جرّ القميص والإزار والرداء، سواء إذا جرّه لموضع الحسن ليتزيّن به فهو الخيلاء، وأمّا إن كان من قبح في السّاقين، كما صنع ابن مسعود، أو علّة أو شيء لم يتعمّده

---

(١) روضة الطّالبين وعمدة المفتين (٦٩/٢).
(٢) المجموع (١٧٩/٣). وسيأتي تخريج حديث أبي بكر.
(٣) (٣٦١/٤ ـ ٣٦٢)، مكتبة العبيكان، الرّياض.

الرّجلُ، فليس عليه من جرّ ثوبه خيلاء، فنفى عنه الجرّ خيلاء فقط».

وفي الإنصاف للمرداوي[١]: وإسبال شيء من ثيابه خيلاء يُكره، وهو أحد الوجهين، وجزم به في الهداية، والمذهب، والمذهب الأحمد، والمستوعب، والوجيز، والرّعاية الصغرى، والحاويين، والفائق، وإدراك الغاية، وتجريد العناية، وغيرهم، وقدّمه في الرّعاية الكبرى. وهذا ضعيف جدًا، إن أرادوا كراهة تنزيه، ولكن قال المصنّف في المغني، والمجد في شرحه: المراد كراهة تحريم، وهو الأليق. وحُكي في الفروع، والرّعاية الكبرى الخلافُ في كراهته وتحريمه.

والوجه الثّاني: يحرم إلاّ في حرب، أو يكون ثَمَّ حاجةٌ.

قلت: هذا عين الصّواب الّذي لا يُعدل عنه، وهو المذهب وهو ظاهر نصّ أحمد.

قال في الفروع: ويحرم في الأصحّ إسبالُ ثيابه خيلاء، في غير حرب بلا حاجة. قال الشّيخ تقيّ الدّين: المذهب هو حرام. قال في الرّعاية: وهو أظهر، وجزم به ابنُ تميم، والشّارح، والنّاظم، والإفادات.

تنبيه: قوله: (يحرم، أو يكره بلا حاجة) قالوا في الحاجة: كونه حمش الساقين قاله في الفروع، والمراد ولم يرد التّدليس على النّساء. فظاهرُ كلامهم جواز إسبال الثّياب عند الحاجة، قلت: وفيه نظر بيّن، بل يُقال: يجوز الإسبال من غير خيلاء لحاجة. وقال في الفروع: ويتوجَّه هذا في قصيرة اتّخذت رِجلين من خشب، فلم تُعرَف... ويُكرَه زيادتُه إلى تحت كعبيه بلا حاجة، على الصّحيح من الرّوايتين، وعنه: «ما تحتهما في النّار»، وذكر النّاظم من لم يَخَف خيلاء لم يُكره، والأوْلى تركُه».

فقد تبيّن من خلال هذه النّصوص، أنّ مذهب أكثر العلماء هو تقييد الحرمة، فيما جاوز الكعبين بالخيلاء. وفيه مذهب آخر لا يجعله مقيّداً بالخيلاء، بل هو على عمومه، ومن هؤلاء الإمام ابن عبدالبرّ، والحافظ ابن حجر العسقلانيّ.

---

(١) (٢/ ٢٦١).

قال ابن عبدالبرّ[١]: «وممّا يدلّ على أنّ جرّ الإزار مذموم على كلّ حال، ما ذكره أبو زرعة قال: حدّثنا محمّد بن أبي عمر عن سفيان بن عيينة، أنّه أخبرهم عن زيد بن أسلم قال: سمعت عبدالله بن عمر يقول لابن ابنه عبدالله بن واقد: أيا بُنَيَّ ارفع إزارك، فإنّي سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«لا ينظر الله، يوم القيامة إلى من جرّ ثوبه خيلاء»**. ألا ترى أنّ ابن عمر، لم يقل لابن ابنه هل تجرّه خيلاء، بل أرسل ذلك إرسالاً، خوفاً منه أن يكون ذلك خيلاء، ولو صحّ أنّه ليس خيلاء لبيّنه إن شاء الله. وقال أيضاً: وقد ظنّ قوم أنّ جرّ الثّوب، إذا لم يكن خيلاء فلا بأس به، واحتجّوا لذلك بما رواه البخاريّ عن عبدالله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: **«من جرّ ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة»**، فقال أبو بكر: إنّ أحد شِقَّيّ ليسترخي، إلاّ أن أتعاهد ذلك منه، فقال رسول الله ﷺ: **«إنّك لست تصنع ذلك خيلاء»**، وهذا إنّما فيه أنّ أحد شِقَّيْ ثوبه يسترخي، لا أنّه تعمّد ذلك خيلاء، فقال له رسول الله ﷺ: **«لست ممّن يرضى ذلك، ولا يتعمّده، ولا يُظَنُّ بك ذلك»**[٢].

وإلى هذا الرّأي نحا ابنُ العربيّ، فقال في شرح التّرمذيّ: «لا يجوز لرجل أن يجاوز بثوبه كعبيه، ويقول: لا أتكبّر به؛ لأنّ النّهي قد يتناوله لفظاً، ولا يجوز أن يتناوله اللّفظ حكماً، فيقولَ: إنّي لست ممّن يُسبله؛ لأنّ تلك العلّة ليست فيَّ، فإنّه مخالف للشّريعة، ودعوى لا تُسلَّم له، بل من تكبّره يطيل ثوبه وإزاره، فكذبُه في ذلك معلومٌ قطعاً اهـ. قال العراقيّ: وهو مخالف لتقييد الحديث بالخيلاء»[٣].

وإليه ميلُ الحافظ ابن حجر أيضاً، فقد قال في الفتح: وأمّا الإسبالُ لغير الخيلاء، فظاهرُ الأحاديث تحريمُه أيضاً، لكن استُدِلّ بالتّقييد في هذه

(١) التّمهيد (٣/٢٤٦)، ون: (٣/٢٤٧).
(٢) م س (٣/٢٤٩).
(٣) ن: العراقيّ، طرح التّثريب في شرح التّقريب (٨/١٧٥)، دار إحياء التّراث العربيّ.

الأحاديث بالخيلاء، على أنّ الإطلاق في الزّجر الوارد في ذمّ الإسبال محمول على المُقيّد هنا، فلا يحرُم الجَرُّ والإسبالُ إذا سَلِم من الخيلاء. فأمّا لغير الخيلاء فيختلف الحال، فإن كان الثّوبُ على قدر لابسه، لكنّه يسدله فهذا لا يظهر فيه تحريم، ولا سيما إن كان عن غير قصد، كالّذي وقع لأبي بكر. وإن كان الثّوب زائداً على قدر لابسه، فهذا قد يتّجه المنعُ فيه من جهة الإسراف، فينتهي إلى التّحريم. وقد يتّجه المنعُ فيه من جهة التّشبّه بالنّساء، وهو أمكن فيه من الأوّل. وقد صحّح الحاكم من حديث أبي هريرة، أنّ رسول الله ﷺ لعن الرّجل يلبس لبسة المرأة.

وقد يتّجه المنعُ فيه، من جهة أنّ لابسه لا يأمن من تعلّق النّجاسة به، وإلى ذلك يشير الحديث الذي أخرجه التّرمذيّ في الشّمائل، والنّسائيّ من طريق أشعث بن أبي الشّعثاء المحاربيّ عن عمّته عن عمّها قال: كنت أمشي، وعليّ بُردٌ أَجُرُّه، فقال لي رجل: «**ارفع ثوبك، فإنّه أنقى وأبقى**»، فنظرت فإذا هو النّبيّ ﷺ، فقلت: إنّما هي بردة ملحاء، فقال: «**أما لك فيّ أسوة**»؟ قال: فنظرت، فإذا إزارُه إلى أنصاف ساقيه، وسنده قِبلَها جيّد. وفي قصّة قتل عمر، أنّه قال للشابّ الّذي دخل عليه: ارفع ثوبك، فإنّه أنقى لثوبك، وأتقى لربّك، وقد تقدّم في المناقب. ويتّجه المنعُ أيضاً في الإسبال من جهة أخرى، وهي كونه مظنّة الخيلاء. وحاصله أنّ الإسبال يستلزم جرّ الثّوب، وجرُّ الثوب يستلزم الخيلاء ولو لم يقصد اللاّبس الخيلاء، ويؤيّده ما أخرجه أحمد بن منيع من وجه آخر عن ابن عمر في أثناء حديثٍ رفعه: «**وإيّاك وجرَّ الإزار، فإنّ جرّ الإزار من المخيلة**». وأخرج الطّبرانيّ من حديث أبي أمامة: بينما نحن مع رسول الله ﷺ، إذ لحقنا عمرو بن زُرارة الأنصاريّ في حُلَّة؛ إزارٍ ورداءٍ قد أسبل، فجعل رسول الله ﷺ يأخذ بناحية ثوبه، ويتواضع لله ويقول: عبدُك وابنُ عبدك وأمتك، حتّى سمعها عمرو، فقال: يا رسول الله إنّي حمش السّاقين، فقال: «**يا عمرو، إنّ الله قد أحسن كلّ شيء خلقه. يا عمرو، إنّ الله لا يحبّ المسبل**». وأخرجه الطّبرانيّ أيضاً، وفيه: وضرب رسول الله ﷺ بأربع أصابع تحت ركبة عمرو، فقال: «**يا عمرو، هذا موضع الإزار**»، ثمّ ضرب بأربع أصابع تحت الأربع فقال:

«**يا عمرو، هذا موضع الإزار**». الحديث، ورجاله ثقات. وظاهره أنّ عمراً المذكور لم يقصد بإسباله الخيلاء، وقد منعه من ذلك؛ لكونه مظنّة الخيلاء. وأخرج الطبراني من حديث الشّريد الثّقفيّ قال: أبصر النّبيّ ﷺ رجلاً قد أسبل إزاره، فقال: «**ارفع إزارك**»، فقال: إنّي أحنف تصطكّ ركبتاي، قال: «**ارفع إزارك، فكلّ خلق الله حسن**». وأخرجه مسدّد وأبو بكر بن أبي شيبة من طرق عن رجل من ثقيف لم يُسَمَّ، وفي آخره: «**ذاك أقبح ممّا بساقك**»[١]. وهو كلام متين، جمع فيه الحافظ بين النّصوص الواردة في الباب، كما سترى إن شاء الله.

أمّا الموضع الثّاني: وهو الزّيادة على الكعبين، ما لم يصل إلى الأرض، فقد قال شيخ الإسلام ابن تيميّة: «وأمّا الكعبان أنفسهما، فقد قال بعض أصحابنا يجوز إرخاؤه إلى أسفل الكعب، وأمّا المنهيّ عنه ما نزل عن الكعب، وقد قال أحمد أسفل من الكعبين في النّار. وقال ابن حرب: سألت أبا عبدالله عن القميص الطويل، فقال: إذا لم يصب الأرض؛ لأن أكثر الأحاديث فيها ما كان أسفل من الكعبين في النّار. وعن عكرمة قال: رأيت ابن عبّاس يأتزر فيضع حاشية إزاره من مقدّمه على ظهر قدمه، ويرفع من مؤخّره، فقلت: لم تأتزر هذه الأزرة؟ قال: رأيت رسول الله ﷺ يأتزرها، رواه أبو داود. وقد روي عن عبدالله أنّه قال: لم أحدّث عن فلان؛ لأنّ سراويله كان على شراك نعله، وهذا يقتضي كراهة ستر الكعبين أيضاً؛ لقوله في حديث حذيفة: «لا حقّ للإزار بالكعبين»، وقد فرّق أبو بكر وغيره من أصحابنا، في الاستحباب بين القميص وبين الإزار، فقال: يُسْتَحبُّ أن يكون طول قميص الرّجل إلى الكعبين، أو إلى شراك النّعلين، وطول الإزار إلى مراق السّاقين، وقيل: إلى الكعبين».

* * * *

---

(١) ن: فتح الباري شرح صحيح البخاريّ (٢٦٣/١٠، ٢٦٤).

المطلب الثّاني:
في بيان الأدلّة ومناقشتها:

الأدلّة الواردة في الباب على ثلاثة أنواع؛ نوع قيّد النّهي بالخيلاء، ونوع أطلق النّهي عن الجرّ من غير تقييده بالخيلاء، ونوع ثالث جمع بين النّوعين.

فمن **النّوع الأوّل**: ما رواه مالك في الموطّإ (١٧٦١) عن عبدالله بن دينار عن عبدالله بن عمر، أنّ رسول الله ﷺ قال: «**الّذي يجرّ ثوبه خيلاءَ، لا ينظر الله إليه يوم القيامة**».

ومن الموطّإ (١٧٦٢) عن أبي الزّناد عن الأعرج عن أبي هريرة، أنّ رسول الله ﷺ قال: «**لا ينظر الله تبارك وتعالى، يوم القيامة إلى من يجرّ إزاره بطراً**». ومنه (١٧٦٣) عن نافع وعبدالله بن دينار وزيد بن أسلم، كلّهم يخبره عن عبدالله بن عمر، أنّ رسول الله ﷺ قال: «**لا ينظر اللّهُ، يوم القيامة إلى من يجرّ ثوبه خيلاءَ**».

ففي هذه الأحاديث تقييد النّهي عن جرّ الإزار بالخيلاء، وأنّ الوعيد المذكور فيها يلحق من فعل ذلك تكبّراً، وأنّ من لم يفعله تكبّراً لا يلحقه هذا الوعيد[١].

ومن **النّوع الثّاني**: ما رواه البخاريّ (٥٣٤١) وابن أبي شيبة في المصنّف (٩٧١١)[٢] عن أبي هريرة، والنّسائيّ في الكبرى (٩٧٢٢) عن سمرة عن النّبيّ ﷺ قال: «**ما أسفل من الكعبين، من الإزار ففي النّار**». وقد تضمّنت هذه الأحاديث النّهي عن جرّ الإزار مطلقاً تحت الكعبين، دون تقييده بالخيلاء.

فإن قيل: يُحمل المطلق هنا على المقيّد هناك، أجيب بما رواه

---

(١) ن: ابن عبدالبرّ، التّمهيد (١٨٦/٢٦).
(٢) اعتمدت على طبعة مكتبة الرّشد، الّتي حقّقها كمال يوسف الحوت.

البيهقيّ في شعب الإيمان (٥٨٦٤) عن أبي الحجاج بن سعيد الثّقفيّ عن رجل من قومه قال: مرّ برسول الله ﷺ رجلٌ يجرّ إزاره، فقال رسول الله ﷺ: «**ارفع إزارك، فإنّ الله عزَّ وجلَّ لا يحبّ المسبلين**»! فقال: إنّ بساقيّ حموشة، فقال رسول الله ﷺ: «**ما بإزارك أقبح ما بساقك**». وهذا ظاهر في أنّ الرّجل لم يفعله من أجل الخيلاء، ونصٌّ في أنّ النّبيّ ﷺ لم يراع عذره.

النّوع الثّالث، وهي الأحاديث الّتي جمعت بين النّهي عن جرّ الإزار، مع الإشارة إلى عقوبة من فعل ذلك خيلاءً. منها ما رواه مالك في الموطّإ (١٧٦٤) عن العلاء بن عبدالرّحمٰن عن أبيه، أنّه قال: سألت أبا سعيد الخدريّ عن الإزار؟ فقال: أنا أُخبِرُك بعلم، سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «**إزرة المؤمن إلى أنصاف ساقيه، لا جُناح عليه فيما بينه وبين الكعبين، ما أسفل من ذلك ففي النّار، لا ينظر الله يوم القيامة إلى من جرّ إزاره بطراً**». وهذا أصحّ وأجمع حديث في الباب، وقد جاء عن جمع من الصّحابة، منهم أبو هريرة عند النّسائيّ في الكبرى (٩٧١٢، ٩٧١٣)، وابن عمر عنده أيضاً (٩٧١٨).

وهناك فتوى مشهورة لمفتي المملكة السّعودية، سماحة الشّيخ عبدالعزيز بن باز رحمه الله، مضمونها حملُ الرّواية المطلقة على حرمان المسبل إزارَه من نظر الله له يوم القيامة وتكليمه، وحمل الرّواية المقيَّدة على عموم النّهي المعرّض صاحبه للعقوبة.

والظّاهرُ أنّ عدم نظر الله إلى المسبل إزاره، هو نفسه العقوبة الّتي حُذِّر منها الجارُّ إزاره، سواءٌ كان ذلك خيلاءً أم لا، إلاّ أنّه في حقّ المختال أشدّ تحقّقاً منه في حقّ غير المختال، وليس هناك عقوبة أخرى لمن لا يفعل ذلك من غير خيلاء. ويدلّ على هذا ورودُ بعض الرّوايات المطلقة، مثل ما رواه ابن عبّاس عن النّبيّ ﷺ قال: «**إنّ الله لا ينظر إلى مُسبل**». وعن أبي ذرّ عن النّبيّ ﷺ قال: «**ثلاثة لا يكلّمهم الله يوم القيامة، ولا ينظر إليهم، ولا يزكّيهم، ولهم عذاب أليم: المُسبل، والمنّان، والمنفق سلعتَه بالحَلِف الكاذب**».

كما أنّه قد ورد عن بعض الصّحابة، ما يؤكّد أنّ التّعرّض للحرمان من نظر الله إلى المسبل هو نفس العقوبة، فمن ذلك ما رواه النّسائيّ في الكبرى (٩٧٢٣) عن محمّد بن زياد قال: كان مروان يستخلف أبا هريرة على المدينة، فكان إذا رأى إنساناً يجرّ إزاره ضرب برجله، ويقول: قد جاء الأمير، قد جاء الأمير، ثمّ يقول: قال أبو القاسم ﷺ: «**لا ينظر الله إلى من جر إزاره بطراً**». وما رواه البيهقيّ في شعب الإيمان (٥٨٥٧) عن جبير بن أبي سليمان بن جبير بن مطعم، أنّه كان جالساً مع ابن عمر، إذ مرّ فتى شابٌّ، عليه حُلّةٌ صنعانيّةٌ يجرّها مسبلٌ، قال: يا فتى هَلُمّ! قال له الفتى: ما حاجتُك يا أبا عبدالرّحمٰن! قال: ويحك، أتحبّ أن ينظر الله إليك يوم القيامة؟! قال: سبحان الله! وما يمنعني أن لا أحبّ ذلك؟ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا ينظر الله إلى عبد يوم القيامة يجرّ إزاره خيلاء**». قال: فلم يُرَ ذلك الشابُّ إلا مُشمّراً حتّى مات، بعد ذلك اليوم!

الاستنتاج:

ويتبيّن من خلال العرض السّابق، أنّ العلماء متّفقون على أنّ رفع الإزار إلى نصف السّاق، هو الهيئة الّتي رغّبت فيها الشّريعة، وهو الهدي النّبويّ الّذي كان عليه رسولُ الله ﷺ وأصحابُه رضوان الله عليهم، تماشياً مع روح التّواضع الّتي أمرهم الله تعالى أن يتحلّوا بها. كما أنّه لا حرج على المسلم في ثوبه؛ ما بين نصف ساقه إلى كعبه، ويحرم عليه أن يزيد فوق ذلك، إذا كان على سبيل الكبرياء والتّبختر. واختلفوا فيما لو جرّ ثوبه لغير التّبختر، أو كان أسفل من الكعبين إلى معقد الشّراك، ما لم يصل إلى الأرض، كما ذهب إليه الإمام أحمد رحمه الله.

والّذي يترشح لي أنّ الإزار، وهو الفوطة مثل فوطة الإحرام، لا بُدّ فيه من التّقيّد بالكعبين، ولا عذر للمستتر به فيما زاد على ذلك؛ وذلك لأنّه يقدّر بالأذرع، فيُراعى فيه السّترُ، وقد رخّص فيه الشّرعُ إلى الكعبين، والأفضل أن يكون إلى نصف السّاق. كما يُراعى فيه أيضاً قلّةُ الثّمن؛ لأنّه كلّما كان قليل الطّول كان ثمنه أقلّ. والشّرعُ إنّما نهى عن التّكبّر، ولمّا كان

هذا الأخير مرتبطاً في الملبس بإرخاء الثّياب، بسبب غلائها، أمرهم بالاقتصار على حدّ السّتر، وهو ما زاد على العورة بقليل، ورخّص لهم أكثر من ذلك، وهو إلى الكعبين لا يزيدون عليه، وهو الملاحظ في الجرّ بالنّسبة إلى النّساء، حيث أمرهنّ بالإطالة شبراً، فلمّا ذكرن له انكشاف سوقهنّ، رخص لهنّ أن لا يزدن على ذراع.

أمّا في غير الإزار، كالقمصان والسّراويل، فالمشهور عند العلماء أنّها مثل الإزار، وأنّ ذكر الإزار في الرّوايات جاء على الغالب في الاستعمال، كما قاله الطّبريّ وغيره من العلماء. لكن يظهر الفرق بينهما على الرّأي الّذي ذهب إليه أحمد، وحكاه عن ابن عبّاس، ورواه ابن أبي شيبة عن عمر بن عبدالعزيز، وهو أنّه لا بأس بالزّيادة على الكعبين إلى معقد الشّراك ما لم تصل إلى الأرض، فقد روى ابن أبي شيبة في مصنّفه (٢٩/٦) قال: حدّثنا يحيى بن سعيد عن محمّد بن أبي يحيى عن عكرمة قال: رأيت ابن عبّاس يأتزر، فأرسل إزاره من بين يديه حتّى تقع حاشيتُه على ظهر قدميه، ويرفع من مؤخّره. ورواه البيهقيّ في شعب الإيمان (٥٨٧٩) عن عكرمة قال: رأيت ابن عبّاس إذا اتّزر أرخى مُقدّم إزاره حتّى يقع حاشيتُه على ظهر قدميه، ويرفع الإزار ممّا وراءه. فقلت: لِمَ تأتزر هكذا؟ قال: «رأيت رسول الله ﷺ يتّزر هذه الإِزرة». ورواه أيضاً يحيى القطان عن محمّد بن أبي يحيى. اهـ. يعني: أنّ القطّان تابع أبا ضمرة في روايته عن ابن أبي يحيى[1].

---

(١) هكذا قال البيهقيّ، لكنّ يحيى بن سعيد القطّان لم يجاوز به ابن عبّاس، والأشبه أن يكون موقوفاً على ابن عبّاس، فإنّ أبا ضمرة، واسمه أنس بن عياض بن ضمرة اللّيثيّ المدينيّ، قال فيه ابن سعد: كان ثقة كثير الخطأ، وقال الدُّوريّ عن ابن معين: ثقة، وقال إسحاق بن منصور عنه: صُوَيلح، وقال أبو زرعة، والنّسائيّ: لا بأس به، وقال يونس بن عبدالأعلى: ما رأينا أسمح بعلمه منه، وقال أبو داود: كانت فيه غفلة الشّاميّين، وقال فيه مالك: كان أحمق، يدفع كتبه إلى هؤلاء العراقيّين. ومثل هذا لا يُقارن بيحيى القطّان إذا أغرب. وحكم عليه ابن حجر بأنّه ثقةٌ!

ن: التّهذيب (٣٢٧/١)، دار الفكر، والتّقريب (١١٥/١)، دار الرّشيد.

وروى أبو بكر بن أبي شيبة عن عيسى بن يونس عن الأوزاعيّ عن عمرو بن مهاجر، قال: كانت قُمُصُ عمرَ بنِ عبدالعزيز وثيابُه، فيما بين الكعب والشّراك[١].

فخفّف في القميص أن يكون إلى معقد الشّراك، والمعنى فيه والله أعلم، أنّ الإزار قطعة من القماش يمكن التّحكّم في قدرها، فيختار منه ما يناسب طوله وقيمته، فيشتري الأقصر بالسّعر الأنقص، ويحقّق بذلك سنيّة التّواضع، بخلاف القميص فإنّه ثوبٌ كاملٌ، يمكن أن يكون على قدر الشّخص، كما يمكن أن يكون زائداً عن قدره، فإذا كان يصل إلى معقد الشّراك، فلا بأس به ولا يأخذ منه، والله أعلم.

❋ ❋ ❋ ❋

المسألةُ التّاسعة والعشرون: إعْفاءُ اللّحى:

المطلب الأوّل: في بيان المذهب:

من المدوّنة[٢]: «قلت لابن القاسم: هل كان مالك يوجب على المحرم، إذا حلّ من إحرامه أن يأخذ من لحيته وشاربه وأظفاره؟ قال: لم يكن يوجبه، ولكن كان يستحبّ له، إذا حلق أن يقلم، وأن يأخذ من شاربه ولحيته، وذكر مالك أنّ ابن عمر كان يفعله».

وقال الشّيخ أبو محمّد[٣]: «قال مالك: ومن الشّأن أن يغسل رأسه بالغاسول والخِطميّ، حين يريد أن يحلق، ولا بأس أن يتنوّر، ويقصّ

(١) ن: ابن عبدالبرّ، التّمهيد (٢٠/٢٢٩)، وقد وجّه ابن عبدالبرّ هذا الأثر توجيهاً لا يخلو من تعسّف.
(٢) المدوّنة الكبرى (١/٤٣٠) في الطّيب قبل الإفاضة...، من كتاب الحجّ الثّاني.
(٣) النوادر والزّيادات (٢/٤٠٩).

أظفاره، ويأخذ من شاربه ولحيته قبل أن يحلق، وإذا رمى فله لُبس الثّياب في الإفاضة».

وفي الرّسالة له من كتاب الجامع: «وأمر النّبيُّ ﷺ أن تُعفى اللّحيةُ وتُوفَّر، ولا تُقَصّ. قال مالك: ولا بأس بالأخذ من طولها، إذا طالت كثيراً، وقاله غير واحد من الصّحابة والتّابعين».

وفي المختصر للعلاّمة خليل، في سياق ذكر فرائض الوضوء: (ولا يعيد من قَلَم ظُفره أو حلق رأسه، وفي لحيته قولان).

الشّرح والبان:

هذا مجمل ما وقفت عليه من النّصوص المذهبيّة، في خصوص هذه المسألة، وقد ألحقتها بمسائل الكتاب؛ لما تحتاجه هي أيضاً من المعالجة العلميّة النّزيهة، بعيداً عن التّهويل والتّسهيل! ولمّا لم يكن للمالكيّة اختصاص بهذه المسألة، فقد أوردت فيها أقوال جميع الفقهاء من مختلف المذاهب الفقهيّة، في القديم والحديث. وقد دفعني هذا إلى بعض المخالفة، في عرض هذه المسألة، لكنّ ذلك قليل لا يؤثّر على إطار البحث.

تحرير محلّ النّزاع والاتّفاق بين العلماء، في موضوع اللّحية:

ذهب جماعةٌ من العلماء المعاصرين إلى أنّ توفير اللّحية من سنن العادة وليس من سنن العبادة، وهو ما قرّره الأستاذ العلاّمة محمّد أبو زهرة في كتابه أصول الفقه. وجعلها آخرون من مظاهر المخالفة بين المسلمين وأهل الكتاب، كما نصّ عليه شيخ الأزهر الشّيخ شلتوت، وانتصر له الدّكتور الجديع في كتابه عن اللّحية.

وكلٌّ من هذين القولين مخالف لما عليه جماهيرُ الفقهاء من مختلف المذاهب الفقهيّة، في أنّ إعفاء اللّحية من سنن الفطرة لا من سنن العادة. كما أنّ مشروعيتها ليست مرتبطة بمخالفة أهل الكتاب، بل هي مشروعة

لنفسها، أعفاها أهلُ الكتاب أو حلقوها، فشأنُها شأنُ الختان الّذي يلتزمه اليهود، ويفعله المسلمون اتّباعاً، ولا يتركونه لملازمة اليهود له. وفرقٌ بين ما شُرع للمخالفة، فيُترك أو يُفعل تبعاً لها، كصيام يوم السّبت أو الأحد مثلاً، وبين ما شُرع لذاته، وتكون المخالفةُ عرضاً من أعراضه، مثل الصّيام الّذي شُرع أصلُه لذاته، ثمّ شُرع معه السّحورُ لمخالفة أهل الكتاب.

كما أنّ المخالفة اقترنت بالمشركين لا بجميع أهل الكتاب، وجاء تعيينُهم بأنّهم المجوس كما سيأتي، على اعتبار أنّ هذه الهيئة ممّا حافظ عليها أهلُ الكتاب، وإن كانوا قد ضيّعوها اليوم، فإنّما ضيّعها عامّتُهم، وبعضُ أحبارهم ورهبانهم، أمّا جمهورُ كهنتهم من الملّتين فيُعفون لحاهم.

وقد بدأت بهذين الرّأيين، لإخراجهما عن حيّز المناقشة، إلى جانب كونهما من الأقوال المحدَثة الّتي لا سلفَ لها، وهو كافٍ وحده للحكم عليهما بالفساد؛ لأنّ عدم ذهاب أحدٍ من السّلف إلى ذلك القول، هو بمثابة إجماعهم على عدم اعتباره، ولو كان صحيحاً مقبولاً لذهب إليه بعضُهم، فلمّا لم يذهب أحدهم إليه دلّ على فساده. وهذه مسألة مبسوطةٌ في أصول الفقه، تحت مبحث إذا اختلف أهلُ العصر الأوّل في مسألة على قولين: هل يجوز لمن بعدهم أن يُحدثوا قولاً ثالثاً، والصّحيحُ فيها عدم جواز إحداث قول ثالث؛ لأنّ اختلافهم على قولين دليلٌ على أنّها لا تحتمل غيرهما.

والقدر المتّفق عليه بين مذاهب الفقهاء هو تحريمُ حلق اللّحية كليّةً، وأخذُ الغالب الأكثر منها، حتّى تصبح غير بارزة في الوجه. قال في المواهب(١): «وحلقُ اللّحية لا يجوز، وكذلك الشّارب، وهو مُثْلة وبدعة، يُؤَدّب من حلق لحيته أو شاربه، إلاّ أن يريد الإحرام للحجّ، ويَخشى طول شاربه».

---

(١) الحطّاب، مواهب الجليل (٢١٦/١).

وأمّا ما نقله بعضُ المعاصرين(١) عن العلاّمة ابن عابدين صاحب الحاشية أنّ «الأخذ من اللّحية دون القبضة، كما يفعله بعض المغاربة(!) ومخنّثة الرجال، لم يبحه أحد»، وأصله للعلاّمة ابن الهمام في فتح القدير، كما نسبه إليه ابن نُجَيْم في البحر الرّائق(٢)، فليس على إطلاقه، بل هو مقيّد بأخذ الغالب أو الجميع، كما بيّنه ابنُ الهمام بقوله(٣): «أن يأخذ غالبها أو كلّها، كما هو فعل مجوس الأعاجم، من حلق لحاهم كما يُشاهد في الهنود وبعض أجناس الفرنج». وبه يتبيّن المقصودُ بمخنّثة الرّجال في كلامه، كما أنّ قوله: (بعض المغاربة)، يقصد به عوامّهم لا علماؤهم.

والمقصود أن أبيّن أنّ محلّ الاتّفاق، في جهة المنع يتعلّق بالحلق كلّه أو أغلبه، كما صرّح به ابنُ الهمام، أمّا الأخذُ منها أكثرَ من القبضة ودونَ الغالب، ففي محلّ النّزاع، لما يؤيّده من بعض ظواهر الآثار الواردة عن السّلف، وسيأتي الإشارةُ إليها في مطلب الأدلّة.

أمّا في حالةِ النّسك، فقد نصّ أكثر العلماء على جواز الأخذ من اللّحية، على اختلاف بينهم أيضاً في مقداره، وهو مذهب الإمام مالك رحمه الله، وتقدّم النّقل عنه في النّوادر. وهو مذهب الإمام أحمد رحمه الله أيضاً، قال في الفروع(٤): «ولا يُكره أخذُ ما زاد على القبضة، ونصُّه لا بأس بأخذه، وما تحت حلقه، لفعل ابن عمر، لكن إنّما فعله إذا حجّ أو اعتمر، رواه البخاريّ، وفي المستوعب وتركه أولى وقيل: يكره».

وذهب الإمام الشّافعيّ إلى استحبابه، فقال رحمه الله(٥): «وأحبُّ إليّ،

---

(١) هو الشّيخ عبدالوهاب بن عبدالعزيز الزّيد، مؤلّف كتاب إقامة الحجّة على تارك المحجّة، ردٌّ على كتاب اللّحية: دراسة حديثيّة فقهيّة للدّكتور محمد عبدالله الجديع (ص٦). والنصّ في حاشية المحقّق ابن عابدين الحنفيّ رحمه الله (٤١٨/٢).

(٢) ن: ابن نجيم، البحر الرّائق شرح كنز الدّقائق (٣٠٢/٢)، والسيواسي، فتح القدير (٣٤٨/٢).

(٣) ن: م س (٣٤٨/٢).

(٤) ابن مفلح، الفروع (١٠٠/١).

(٥) الأم (٢١١/٢)، ون: النّوويّ، روضة الطّالبين وعمدة المفتين (٣٢٠/١).

لو أخذ من لحيته وشاربيه حتّى يضع من شعره شيئاً لله، وإن لم يفعل فلا شيء عليه؛ لأنّ النّسك إنّما هو في الرّأس لا في اللّحية».

أمّا الأحناف فلم يروا الأخذ من اللّحية في النّسك؛ لأنّه خاصّ بالرّأس فقط، قال السّرخسيّ[١]: «وليس على الحاجّ، إذا قصّر أن يأخذ شيئاً من لحيته أو شاربه أو أظفاره، أو يتنوّر؛ لأنّ التّقصير قائم مقام الحلق، ولو أراد الحلق لم يكن عليه ذلك في لحيته، ولا في شاربه، فكذلك التّقصير».

وممّا يشمله محلّ الاتّفاق كذلك، إذا بلغت اللّحية حدّ الشّهرة، فقد نصّوا على الأخذ منها، ومنهم من استحبّه، قال في المبدع[٢]: «ويُعفي لحيته...، وأطلق أصحابنا وغيرهم أنّ ذلك سنّة، وفي المذهب ما لم يستهجن طولها، وفاقاً لمالك»، وهو اختيار ابن جرير الطّبريّ.

نعم صحّح النّووي كراهة الأخذ منها مطلقاً، وقال: المختارُ تركها على حالها، وألا يُتعرّض لها بتقصير ولا غيره، بل يتركها على حالها كيف كانت. قال ابن حجر: وكأنّ مراده بذلك في غير النّسك؛ لأنّ الشّافعيّ نصّ على استحبابه فيه[٣].

هذا هو محلّ الاتّفاق إجمالاً، واختلفوا فيما عدا ذلك، مثل اختلافهم هل الأفضل الإعفاء، أو أخذُ ما دون القبضة؟ وهل الأخذ خاصٌّ بالنّسك، أو هو عامّ في غيره؟[٤].

تحرير مذهب المالكيّة:

حمل المالكيّةُ الأمرَ الواردَ في قوله ﷺ: «**أُعفوا اللّحى**» على الوجوب إذا كان يحصل بالقصّ مُثلةٌ، وللنّدب إذا لم يحصل به مُثلةٌ. كما استحبّوا

---

(١) المبسوط (٧٤/٢).
(٢) ابن مفلح (١٠٥/١).
(٣) ن: النّوويّ، المجموع شرح المهذّب (٣٥٨/١)، ابن حجر، الفتح (٣٥٠/١٠).
(٤) نقل تفاصيل هذا الاختلاف الإمام الطّبري، كما نقله عنه ابن بطّال وابن حجر في شرحيهما على البخاريّ. ن: الفتح (٣٥٠/١٠).

أيضاً الأخذ منها إذا لم تَطُل كثيراً، وهو قوله: (ولا بأس بالأخذ من طولها، إذا طالت كثيراً)[١]. وروى أصبغ عن ابن القاسم، أنّه سمع مالكاً يقول: لا بأس أن يأخذ ما تطاير من اللّحية وشذّ. وقال: فقيل لمالك: فإذا طالت جدًّا، فإنّ من اللّحى ما تطول، قال: أرى أن يؤخذ منها، وأن تقصّر[٢]. وكذا يندب الأخذُ من عوارضها كما قال ابن ناجي[٣].

وفسّر بعض شرّاح الرّسالة الكثرة، بأَنْ خرجت عن المعتاد لغالب النّاس، فيُندب له أن يقصّ الزّائد؛ لأنّ بقاءه يقبُح به المنظرُ، هذا هو المعروف. ومقابله ما قاله الباجي أنّه يقصّ ما زاد على القبضة.

أمّا حكم القصّ عند عدم الطّول، أو الطّول القليل، فقد صرّح بعض الشرّاح، بأنّه يحرم القصُّ إن لم تكن طالت كالحلق، والظّاهرُ أنّ محلّ الحرمة إذا كان يحصل بالقصّ مُثلةٌ، وهو ظاهر عند عدم الطّول، أو الطّول القليل وتجاوز في القصّ. وأمّا إذا طالت قليلاً، وكان القصُّ لا يحصل به مثلةٌ، فالظّاهر أنّه خلاف الأوْلى. وروي عن مالك أنّه لا يأخذ منها، ولو بلغت حدّ الشّهرة، وهو مقابل المشهور عنه[٤].

* * * *

المطلب الثّالث:
الأدلة مع المناقشة:

استدلّ المالكيّة والجمهورُ على وجوب إعفاء اللّحية بالأحاديث الصّحيحة، وهي حديث ابن عمر، وحديث أبي هريرة، وهما متقاربان، وحديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهم.

---

(١) ن: حاشية العدويّ على شرح أبي الحسن (٢/٥٨١).
(٢) ن: ابن عبدالبرّ، التّمهيد (٢٧/٦٥).
(٣) ابن ناجي، شرح الرّسالة (٢/٣٧٠).
(٤) ن: حاشية، م س.

أمّا حديثُ عبدالله بن عمر رضي الله عنهما، فقد رواه البخاريّ (٥٨٩٣) بلفظ: «**أنهِكوا الشّوارب، وأعفوا اللّحى**». ورواه مسلم (٣٨٠) بلفظ: «**أَحفوا**»، وهو قريب من لفظ مالك في الموطّإ (١٨٢٨)، أنّ رسول الله ﷺ أمر بإحفاء الشّوارب وإعفاء اللّحى.

ورواه البخاريّ (٥٨٩٢) ومسلم عن ابن عمر، واتّفقا على لفظ: «**خالفوا المشركين، ووفّروا اللّحى وأحفوا الشّوارب**»، دون لفظ: كان ابن عمر إذا حجّ أو اعتمر قبض على لحيته، فقد انفرد به البخاري.

وحديث أبي هريرة رواه مسلم (٣٨٣)، ولفظه: «**جُزّوا الشّوارب وأُرخوا اللّحى، خالفوا المجوس**» فخرج بهذا اللّفظ أهلَ الكتاب؛ لأنّ ذلك ممّا حافظوا عليه، من دين إبراهيم الخليل عليه الصّلاة والسّلام.

أمّا حديثُ جابر بن عبدالله، فرواه أبو داود (٤٢٠١) ولفظه: «قال كنا نُعفي السّبال، إلاّ في حجٍّ أو عمرةٍ». أورده الألباني في ضعيف أبي داود، بسب عنعنة أبي الزّبير.

والحديثان الأوّلان كافيان لإثبات الحكم، والثّالثُ يحتمل الصحّة، بسبب الاختلاف في رواية أبي الزّبير عن جابر[1]، وإنّما أوردته لسكوت مؤلّف إقامة الحجّة عن الإشارة إلى هذا التّضعيف، وإنكارِه على الجديع إيرادَه له في قسم الآثار، وكلّ من تصرّفهما له وجهٌ.

أمّا أخذُ ما زاد على القبضة وجوانبِ اللّحية، كالعارضين وطولِها وعرضِها، إذا طالت طولاً فاحشاً، فقد وردت فيه آثار عن السّلف، رواها ابن أبي شيبة في المصنّف، في باب ما قالوا في الأخذ من اللّحية.

---

(١) طرد الشّيخ ناصر قاعدته، فضعّف أحاديث من صحيح مسلم؛ لرواية أبي الزّبير لها عن جابر دون تصريح بالسّماع، غير مراعٍ إدخال مسلم له في صحيحه، ممّا يدلّ على تصحيحه له، وانعقاد الإجماع على صحّة أحاديثه المتّصلة. وقد ألّف في انتقاده ممدوح سعيد محمود كتاباً سمّاه المعلم بتعدّي الألباني على صحيح مسلم، وردّ على ردّه عليّ حسن بكتاب، ينتصر فيه للشّيخ الألباني، ولم أقف على الثّاني منهما.

فأمّا ما زاد على القبضة، فقد جاء عن ابن عمر وأبي هريرة، وحكاه الحسن عن السّلف.

فعن ابن عمر (٢٥٤٨٦)[1]، أنّه كان يأخذ ما فوق القبضة، وقال وكيع: ما جاوز القبضة.

وعن (٢٥٤٨١) أبي هريرة، أنّه كان يقبض على لحيته، ثمّ يأخذ ما فضل عن القبضة.

وعن (٢٥٤٨٤) الحسن قال: كانوا يرخّصون فيما زاد على القبضة من اللّحية، أن يؤخذ منها.

أمّا جوانبُ اللّحية كالعارضين، فقد جاء فيه الأثر عن عليّ أنّه كان يأخذ من لحيته، ممّا يلي وجهه (٢٥٤٨٠). وجاء عن إبراهيم النّخعيّ، من فعله وحكايته عن السّلف، فقد جاء عنه أنّه كان يأخذ من عارض لحيته (٢٥٤٨٢)، وروى عن السّلف أنّهم كانوا ينطبون لحاهم، ويأخذون من عوارضها (٢٥٤٩٠).

أمّا طولها؛ مقيّداً بالنسك، أو عامًا إذا طالت طولاً شديداً، فجاء عن جابر قال: لا نأخذ من طولها إلاّ في حجٍّ أو عمرةٍ (٢٥٤٨٧). ورواه الحسن عن أفلح قال: كان القاسم إذا حلق رأسه أخذ من لحيته وشاربه (٢٥٤٨٥). وروى ابن أبي شيبة (٢٥٤٨٩) عن أبي هلال قال: سألت الحسن وابن سيرين فقالا: لا بأس به؛ أن تأخذ من طول لحيتك.

وخلاصةُ المسألة: أنّه يحرم حلقُ اللّحية، أو الأخذُ منها أخذاً غالباً، وهو المعبّر عنه بالجزّ كما في رواية مسلم. ويجوز أو يُستحبّ أخذ ما تطاير منها وشذّ، في حالة امتدادها وطولها المفرط؛ إمّا إلى حدّ القبضة، كما عليه أكثرُ الفقهاء، أو إلى ما لا يقبُح معه منظر المرء، وإن زاد على القبضة في الغالب.

---

(١) الرّقم يشير إلى رقم الأثر في مصنّف ابن أبي شيبة.

ويجوز أخذُ ما هو أكثرُ من القبضة، ما لم يكن فيه مُثلةٌ، كما يجوز أو يستحبّ تركُها وإرخاؤها.

وأختم هذه المسألة بما قاله ابن جرير الطّبريّ رحمه الله؛ ليطمئنّ القارئ لهذا البحث بأنّه موصول الصّلة بعلمائه، وأنّه مستند على فهمهم ومعتمد على توجيهاتهم. قال[١]: «إن قال قائل ما وجه قوله عليه السّلام: «**أعفوا اللحى**»، وقد علمت أنّ الإعفاء الإكثارُ، وأنّ مِن النّاس من إن ترك شَعَر لحيته، اتّباعاً منه لظاهر هذا الخبر تفاحش طولاً وعرضاً، وسمج حتّى صار للنّاس حديثاً ومثلاً؟ قيل: قد ثبت الحجّةُ عن النّبيّ عليه السّلام على خصوص هذا الخبر، وأنّ من اللّحية ما هو محظور إعفاؤه وواجب قصُّه، على اختلاف من السّلف في قدر ذلك وحَدِّه، فقال بعضهم: حَدُّ ذلك أن يزداد على قدر القبضة طولاً، وأن ينتشر عرضاً فيقبح ذلك، فإذا زادت على قدر القبضة كان الأَوْلى جَزَّ ما زاد على ذلك، من غير تحريم منهم ترك الزّيادة على ذلك. وقال آخرون: يأخذ من طولها وعرضها، ما لم يفحش أخذُه، ولم يَحُدّوا في ذلك حدًّا، غير أنّ معنى ذلك عندي، والله أعلم ما لم يخرج من عرف النّاس. وعلّة قائلي هذه المقالة كراهية الشّهرة في اللُّبس وغيره، فكذلك الشُّهرة في شعر اللّحية، وكان آخرون يكرهون الأخذ من اللحية إلاّ في حجٍّ أو عمرة».

وأختم هذه المسألة بلطيفة ذكرها الخطيب البغداديّ[٢] قال: أخبرنا الحسن بن أبي طالب، حدّثنا عبيدالله بن أحمد بن عليّ المقرئ، حدّثنا عليّ بن محمد بن الجهم الكاتب، حدّثنا العبّاس بن المفضّل، حدّثني محمّد بن أبي السّريّ، قال: قال لي هشام بن الكلبيّ: حَفِظْتُ ما لم يحفظه أحدٌ، ونسيت ما لم ينسَه أحدٌ! كان لي عمٌّ يعاتبني على حفظ القرآن، فدخلتُ بيتاً وحلفت أن لا أخرج منه حتّى أحفظَ القرآن، فحفظته في ثلاثة

---

(١) ن: ابن بطّال، شرح البخاري.

(٢) تاريخ بغداد، باب الواو، من اسمه هشام.

أيّام! ونظرت يوماً في المرآة، فقبضت على لحيتي؛ لآخذ ما دون القبضة، فأخذت ما فوق القبضة!

❋❋❋❋

المسألة الثّلاثون:
الدّرس قبل خطبتي الجمعة

قبل أن أخوض في بيان ما يتعلّق بهذه المسألة، أحبّ أن ألفت انتباه القارئ، أنّني لست مع المُلزمين بالدّرس يوم الجمعة، لا لأنّه بدعة منكرة، كما يذهب إليه فريق من النّاس، بل لأنّه على خلاف ما جرى به العملُ، في جميع الأقطار الإسلاميّة إلى يومنا هذا إلاّ في الجزائر! وإذا كان لكلّ بلد خصيصةٌ يختصّ بها، وعادة يتمسّك بها، حتّى وإن خالف في سبيل المحافظة عليها الجميع، فذلك ليس شأنَ الدّين، وإنّما هو شأنُ الأعراف الدّولية وتصرّف الأحكام السّياسيّة، الّتي لا تنظر إلى برهان من النّقل أو العقل، بقدر ما تنظر إلى المحافظة على سمعتها وهيبتها.

ومن أصول المالكيّة المحافظةُ على سمت الدّين، مهما ظهرت المصلحةُ في عمل اقتضته ظروف ملحّة، فالمحافظة على صورة الشّرع، من أهمّ ما تميّز بها مذهبُ أهل المدينة عن غيره من المذاهب الفقهيّة.

يُضاف إلى ذلك مفسدة أخرى، تشهد الأصول المالكيّة باعتبارها، وهي أنّ الدّرس يوم الجمعة قد تجاوز عند كثير من النّاس مرتبته الشّرعيّة وهي الجواز، وكثيرٌ من النّاس تراهم يتبرّمون أو ينزعجون بسبب تخلّفه في بعض الأحيان، ممّا يستوجب من الإمام أن لا يعوّدهم عليه، إذا عرف منهم ذلك، وهو الأصل الّذي راعاه الإمام في كثير من الأحكام، كصيام شوّال على سبيل المثال.

ومن المفاسد الأخرى الّتي ارتبطت بالدّرس، أنّه يشوّش على الخطبة،

أو يعطي المسوّغ لعدم الاعتناء بها، مع أنّها ينبغي أن تكون مركز اهتمام الإمام، ومحور تفكيره على مدار الأسبوع، ممّا ترتّب عليه قلّةُ مفعولها في نفوس النّاس، وأصبحت أمراً عارضاً لا حدثاً متميّزاً، ينتظره النّاس وَيُعوّلون عليه.

فلهذه الأسباب جميعها، أرى أنّ الدّرس يوم الجمعة، لا ينبغي أن يكون راتباً ينتظره النّاس كلّ جمعة، بل يتعهّدهم به الإمام من حين إلى آخر، والله أعلم.

* * * *

المطلب الأوّل:
في بيان حكمها:

ما دام أنّ هذه المسألة نازلة جزائريّة، فإنّني سأقتصر على عرض خلاف الجزائريّين بشأنها. وقد اختلفوا فيها على ثلاثة أقوال: قول بالجواز، وقول بالبدعة والحرمة، وقول بالكراهة بالضّوابط السّابقة.

والأوّلُ: هو الّذي عليه الفتوى عند الهيئة الرّسميّة.

والثّاني: هو الّذي يذهب إليه جمهورُ السّلفيّين.

والثّالثُ: هو الّذي أميل إليه اختياراً من الخلاف.

وسأتناول في هذا المطلب الرّأي الأوّل، ثمّ أبيّن في المطلب الثّاني أدلّة الرّأي الثّاني، أمّا الرّأيُ الثّالث فهو ليس رأياً مستقلاً عن الأوّل، لكن فيه مراعاة خلاف الرّأي الثّاني.

جاء في المدوّنة(١): «قال ابن القاسم: رأيت مالكاً والإمامُ يوم الجمعة على المنبر قاعدٌ ومالك مُتحلّق في أصحابه، قبل أن يأتي الإمام، وبعدما

(١) (١٤٨/١) ما جاء في استقبال الإمام يوم الجمعة والإنصات، من كتاب الصّلاة الثّاني.

جاء، يتحدّث ولا يقطع حديثه، ولا يصرف وجهه إلى الإمام، ويُقبِل هو وأصحابُه على حديثهم كما هم حتّى يسكت المؤذِّنُ، فإذا سكت المؤذِّن وقام الإمام للخطبة، تحوّل هو وجميعُ أصحابه إلى الإمام فاستقبلوه بوجوههم. قال ابن القاسم: وأخبرني مالك أنّه رأى بعض أهل العلم ممّن مضى يتحلّق، في يوم الجمعة ويتحدّث. فقلت لمالك: متى يجب على النّاس أن يستقبلوا الإمام بوجوههم؟ قال: إذا قام يخطب، وليس حين يخرج».

ومن النّوادر[1]: «قال مالك في المختصر: والتّنفّلُ جائزٌ للنّاس حتّى يجلس الإمام على المنبر، فإذا جلس فلا صلاة، ولا بأس بالكلام، فإذا تكلّم فلا كلام. وينبغي أن يستقبل وينحرف إليه ويُنصت له، وذلك على من سمعه ومن لا يسمعه، وكذلك ذكر ابن حبيب. وقال: من في المسجد أو خارجٍ عنه، قاله مالك ورواه عن عثمان. قال: ويتحدّث النّاسُ ويتحلّقون والإمام جالس للأذان، فإذا أخذ في الخطبة وجب استقباله والإنصات له، كما ذكرنا».

ومن المختصر: «وجاز تخطٍّ قبل جلوس الخطيب، واحتباءٌ فيها، وكلام بعدها للصّلاة، . . . و(سفرٌ) قبلها، وحرُم بالزّوال، ككلام في خطبتيه بقيامه وبينهما، ولو لغير سامعٍ إلاّ أن يلغو على المختار».

الشّرح والبيان:

يؤخذ من هذا النّصوص، خاصّة ما في المدوّنة أنّ الكلام قبل صعود الخطيب على المنبر، كان معهوداً في زمان مالك رحمه الله، وقبله إلى أن يشرع الخطيب في خطبته. ويُشرع أيضاً الكلام في العلم والحديثِ، ولو كان شيء من ذلك ممتنعاً، لما فعله مالك رحمه الله؛ لأنّه كان من أكثر العلماء تمسُّكاً بما كان في حرم رسول الله ﷺ.

---

(١) (٤٧٠/١).

وأفاد في المختصر، أنّ الكلام ممنوع أثناء الخطبتين وبينهما، أمّا قبلها وبعدها إلى غاية إقامة الصّلاة، فكلّ ذلك جائز غير ممنوع.

قال الشّيخ علّيش رحمه الله[١]: «وجاز كلام بعد الخطبة لا ابتداء إقامة الصّلاة، وكُره حينها وبعدها للإحرام، وحرُم بعد إحرام الإمام أفاده عبق[٢]. وقال البنّانيّ: الذي يدلّ عليه نقلُ المواّق والحط جوازُ الكلام حين الإقامة، وفي المدوّنة ويجوز الكلام بعد فراغه من الخطبة، وقبل الصّلاة. وروي عن عروة بن الزّبير رضي الله تعالى عنهما: كانت الصّلاة تُقام ورسول الله ﷺ يناجي الرّجل طويلاً قبل أن يُكبِّر. وأمّا الكلام بعد الإحرام، فقد نصّ ابن رشد على كراهته، إلاّ أن يُشوّش على غيره فيحرمُ».

وقال المواّق[٣]: «وقال ابن العربيّ: في التّكلّم بين النّزول من المنبر والصّلاة روايتان، وقال أبو عمر: العمل والفتيا بالمدينة، أنّه لا بأس بالكلام يوم الجمعة، إذا نزل الإمام من المنبر، قبل أن يُكبِّر خلافاً للعراقيّين». ويقصد بالعراقيّين أصحاب أبي حنيفة رحمه الله، فقد منعوا الكلام مطلقاً في الخطبة، ولو من الإمام[٤].

❋ ❋ ❋ ❋

---

(١) منح الجليل شرح مختصر خليل (٤٨١/١) بتصرّف.

(٢) رَمزٌ لعبدالباقي الزّرقاني أحد شرّاح المختصر، وهو والد الزّرقاني شارح الموطّإ. ولم ينتبه محقّق رفع العتاب والملام عمّن قال: العمل بالضّعيف اختياراً حرامٌ، لابن قاسم القادريّ الفاسيّ لأحد هذه الرّموز، فكتب في أحد حواشيه، عند كلمة (تو ومب): «هكذا في الأصل، ولم أقف على ترجمته»! (ص٢٢)، فظنّ أنّه علم واحد، والحال أنّه رمز لعلمين؛ أحدهما: محمّد التّاودي بن الطّالب بن سودة، صاحب طالع الأماني على شرح الزّرقانيّ، والثّاني: محمّد بن الحسن البنّانيّ، صاحب الفتح الربّاني فيما ذهل عنه الزّرقانيّ.

(٣) التّاج والإكليل لمختصر خليل (١٧٦/٢).

(٤) ن: ابن رشد، البيان والتّحصيل (٣٨٥/١، ٣٨٦).

المطلب الثّاني:
في مناقشة أدلّة المانعين:

استدلّ المانعون للدّرس يوم الجمعة بدليلين؛ أحدهما عامٌّ، والآخَر خاصٌّ. أمّا العامّ فقالوا: إنّ الدّرس قد قام المقتضي لفعله زمن الرّسول ﷺ، ومع ذلك لم يفعله، فيكون تركُه مقصوداً. وإذا تحقّق التّرك، كان فعله خلاف الهدي الّذي قصد إليه الرّسول ﷺ. وقد توسّع أبو إسحاق الشّاطبيّ المالكيّ، في بيان هذا الأصل في كتابه الاعتصام، بما لا يدع مجالاً للمتعقّب.

ثمّ استمرّ هذا التّرك في عهد النّبوّة والخلافة الرّاشدة، وفي عهد بني أميّة، عندما احتاج بعضُ أمرائهم تقديم الخطبة على الصّلاة، فأنكر عليهم السّلف ذلك وكرهوه.

أمّا الدّليل الخاصّ، فهو ما رواه أبو داود (١٠٧٩)، والنّسائيّ (٧١٤)، والتّرمذيّ (٣٢٢) وابن ماجه (١١٣٣)[(١)] عن ابن عجلان عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه، أنّ رسول الله ﷺ نهى عن الشّراء والبيع في المسجد، وأن تُنشد فيه ضالّةٌ، وأن يُنشد فيه شعرٌ، ونهى عن التّحلّق قبل الصّلاة يوم الجمعة.

ففي الحديث نهيٌ عن التّحلّق يوم الجمعة قبل الخطبة، وهو ظاهر في الجلوس حلقاً وجماعات للعلم والمذاكرة، وقد تأيّد بكلام راويه. وأجيب عن هذا الاستدلال بما يأتي:

أمّا الاعتراضُ بالمقتضي، فإنّه لم يُعرف في عهد النّبوّة جمعُ النّاس في غير الخُطبة، إمّا قبلها كصلاة الجمعة، أو بعدها كخطبة العيدين وعرفة والاستسقاء. أمّا غير الخطب فقد كان النّبيّ ﷺ لا يجمع النّاس للكلام فيها، بل كان يتكلّم فيحضر البعضُ حديثه، ويتخلّف البعضُ عنه[(٢)].

---

(١) ن: المزيّ، تحفة الأشراف (١٥٥/٨).

(٢) ينظر حكاية عمر رضي الله عنه، عن تناوب النزول على رسول الله ﷺ مع جارٍ له من الأنصار في البخاريّ (٤٧٩٢).

وإذا لم يُعرف اجتماع النّاس في غير الخطب، لم يصحّ أن يقال: إنّ المقتضي قام لفعل الدّرس ومع ذلك تُرِك؛ لأنّ المقتضي قام أيضاً لجمعهم في غير الجمعة ولم يحدث، فيكون جمعهم منهيًّا عنه، وهذا لا تقولون به في غير الجمعة. والصّواب أن يقال إنّ الدّرس كلام كَأَيِّ كلام، وما جاز عليه في غير الجمعة يجوز عليه في الجمعة، ما دام أنّه ليس وقت نهي عن الكلام، هذا جواب الاعتراض الأوّل.

أمّا الاعتراض الثّاني، فالكلام فيه من ناحيتين: ناحية سنده وناحية دلالته.

أمّا سنده، ففيه عمرو بن شعيب، والّذي يتحرّر من النّظر في ترجمته أنّه حسن الحديث. وقد حسّن التّرمذيّ إسناده قال التّرمذيّ: «وفي الباب عن بريدة وجابر وأنس، وحديث عبدالله بن عمرو بن العاص حديث حسن، وعمرو بن شعيب هو ابن محمد بن عبدالله بن عمرو بن العاص قال محمّد بن إسماعيل: رأيت أحمد وإسحق، وذكر غيرهما يحتجّون بحديث عمرو بن شعيب. قال محمّد: وقد سمع شعيب بن محمّد من جدّه عبدالله بن عمرو. قال أبو عيسى: ومن تكلم في حديث عمرو بن شعيب إنّما ضعّفه؛ لأنّه يُحدِّث عن صحيفة جدّه، كأنّهم رأوا أنّه لم يسمع هذه الأحاديث من جدّه، قال عليّ بن عبدالله (يعني: المديني): وذُكِر عن يحيى بن سعيد أنّه قال: حديث عمرو بن شعيب عندنا واه»، لكنّه سكت عن الكلام في التّحلّق، وكأنّه ضعّفه. فقال: «وقد كره قوم من أهل العلم البيع والشّراء في المسجد، وبه يقول أحمد وإسحاق، وقد روي عن بعض أهل العلم من التّابعين رخصةٌ في البيع والشّراء في المسجد، وقد رُوي عن النّبيّ ﷺ في غير حديث رخصةٌ، في إنشاد الشّعر في المسجد».

وممّا يدلّ على هذا التّضعيف، أنّ العلماء سلكوا مع هذا الحديث مسلكين؛ مسلك النّسخ بمعنى التّرك، ومسلك التّأويل. أمّا مسلك التّرك،

فما أشار إليه ابن أبي شيبة[١]، من اتباع هذا الحديث بالآثار المخالفة له. قال: حدّثنا ابن مبارك عن أسامة بن زيد عن يوسف بن السّائب عن السّائب: قال: كنّا نتحلّق يوم الجمعة قبل الصلاة. وقال: حدّثنا حمّاد بن خالد عن معاوية بن صالح عن أبي الزّاهريّة قال: كنت مع عبدالله بن بشر يوم الجمعة، فما زال يُحدِّثني حتّى خرج الإمام.

حدّثنا جدّي أبو عامر العقديُّ عن محمّد بن هلال عن أبيه قال: كان أبو هريرة يُحدِّثنا يوم الجمعة حتّى يخرج الإمام. وحدّثنا زيد بن حُباب أخبرنا الضحّاك بن عثمان أخبرني نافع عن ابن عمر، أنّه كان يتربّع ويستوي في مجلسه يوم الجمعة، قبل أن يخرج الإمام.

وهذه الآثار تدلّ إمّا على ضعف حديث عمرو بن شعيب، وإمّا على ترك العمل بالظّاهر المتبادر منه.

وممّا يؤيّد ترك السّلف لظاهره، ما رواه الطّبرانيّ في الأوسط[٢] عن أبي حفص عمرو بن عليّ سمعت المعتمر بن سليمان ثنا يحيى بن سعيد القطّان عن محمد بن عجلان عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه، أنّ النّبيّ ﷺ نهى عن التّحلّق يوم الجمعة قبل خروج الإمام. قلت لأبي حفص: سمعت هذا من يحيى؟ قال: أكثر من مائة مرّة! قال أبو حفص: رأيت عبدالرّحمٰن بن مهدي جاء إلى حلقة يحيى بن سعيد، ومعاذ بن معاذ، فقعد خارجاً من الحلقة يوم الجمعة قبل الصّلاة، فقال له يحيى: ادخُل في الحلقة، فقال له عبدالرّحمٰن: أنت حدّثتني عن محمّد بن عجلان عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه أنّ رسول الله ﷺ نهى عن التّحلّق يوم الجمعة، قبل خروج الإمام. فقال له يحيى: أنا رأيت حبيب بن الشّهيد وهشام بن حسّان، وسعيد بن أبي عروبة يتحلّقون يوم الجمعة، قبل خروج الإمام. فقال عبدالرّحمٰن: هؤلاء بلغهم أنّ رسول الله ﷺ نهى

(١) (٤٥/٢).
(٢) (٦٦١٣/٣٥٨/٦).

عن التحلّق يوم الجمعة، ثمّ تحلّقوا، فسكت يحيى. لم يرو هذا الحديث عن معتمر وعبدالرّحمٰن بن مهدي عن يحيى بن القطّان إلاّ أبو حفص.

فأنت تلاحظ أنّ كبار السّلف المحدّثين، قد تركوا العمل بظاهر هذا الحديث، ولعلّهم حملوا قوله عليه السّلام (قبل خروج الإمام) على ابتداء التّحلّق، قبل أن يشرع في الخروج بقليل، حتّى يُفسح له الكلام، أمّا قبله إلى غاية انتهاء المؤذّن من أذانه، كما فعل مالك وبعض من أدركه فلا بأس به.

المسلك الثّاني، وهو مسلك تأويل الحديث على معنى الجلوس حلقاً لاعتراض الصّفوف، وإليه إشارة ابن أبي شيبة بأثر ابن عمر الأخير. قال في عون المعبود[١]: «قال الخطّابي: إنّما كُرِه الاجتماع قبل الصّلاة للعلم والمذاكرة، وأُمِر أن يشتغل بالصّلاة ويُنصت للخطبة والذّكر، فإذا فرغ منها كان الاجتماع والتحلّق بعد ذلك. وقال الطّحاويّ: النّهيُ عن التّحلق في المسجد، قبل الصّلاة إذا عمّ المسجد وغلبه فهو مكروه، وغير ذلك لا بأس به. وقال العراقيّ: وحمله أصحابُنا والجمهور على بابه؛ لأنّه ربّما قطع الصّفوف، مع كونهم مأمورين يوم الجمعة بالتبكير والتّراصّ في الصفوف الأوّل فالأوّل، قاله السّيوطيّ».

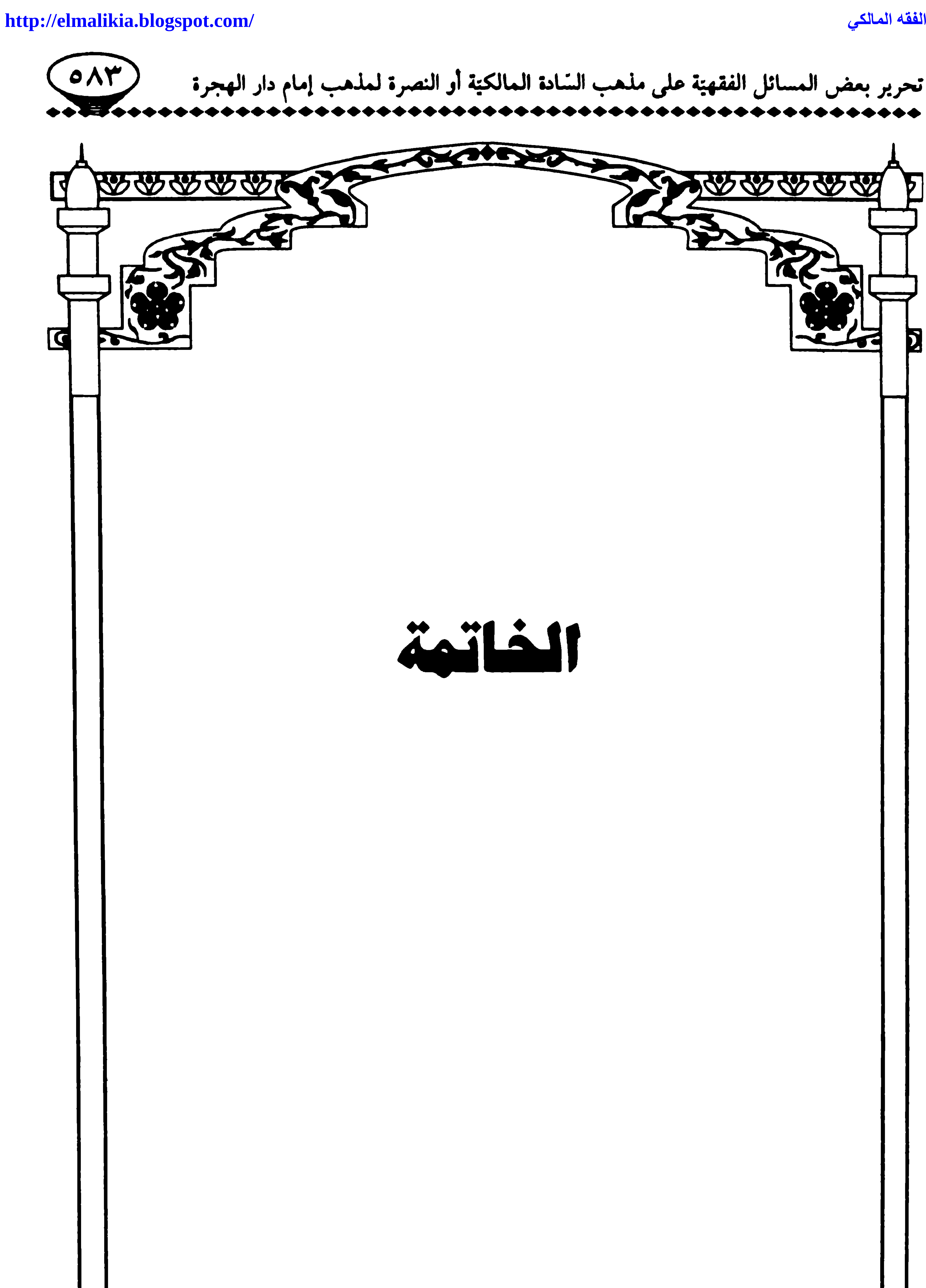
وإذا ثبت أنّ السّلف سلكوا مسلك التّأويل مع هذا الحديث، أو حمله على الكراهة، كما جنح إليه الطّحاويّ إذا كان التّحليق عامًّا في المسجد، لم يكن للتّشديد في هذا الموضوع معنى، تذرّعاً بالنّهي الوارد، ووسعنا ما وسع السّلف، من ترك دلالته الظّاهرة، فإنّ الظّاهر يُعمل به ما لم يعارضه ما هو أقوى منه. وقد تأكّد لنا تحليق السّلف يوم الجمعة قبل الخطبة، فنسكت عمّا لا نعلمه، كما سكت يحيى راويه، عندما سأله عنه عبدالرّحمٰن بن مهدي. كما أنّه لا ضرورة لتشديد الهيئة فيه، ما دام من الأعمال المباحة لا المسنونة المندوبة، والله أعلم وأحكم وهو يهدي للّتي هي أقوم.

---

(١) (٤٣/٣).

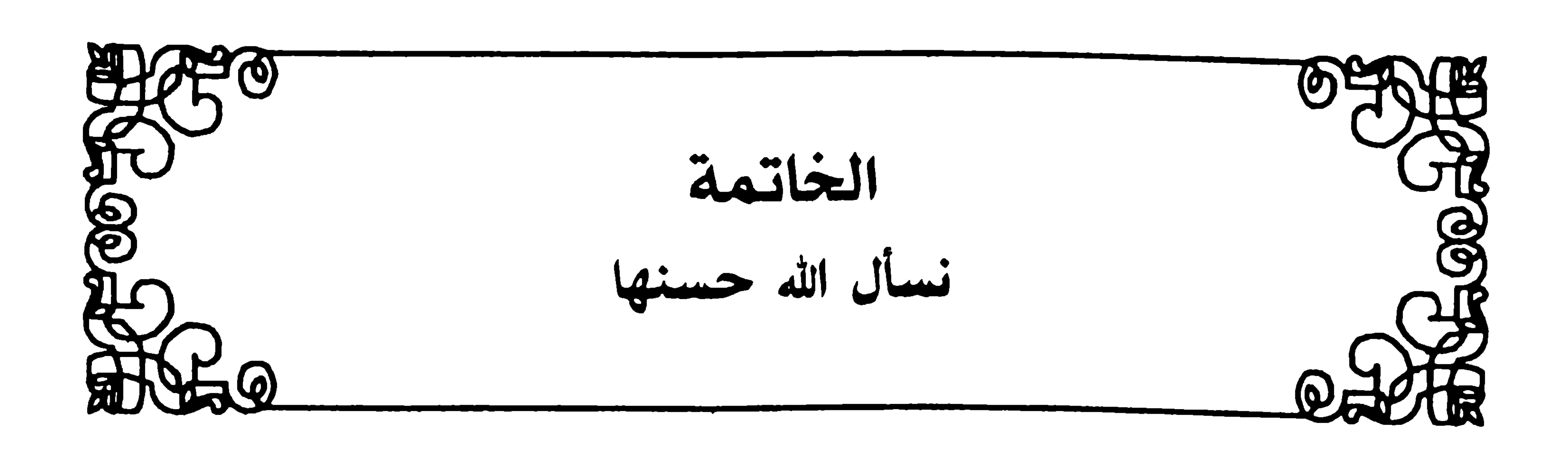
هذا ما تيسّر الكلام عليه من المسائل الفقهيّة، ونظر علماء المذهب المالكيّ فيها، وأهمّ الأدلّة والمدارك الّتي انطلقوا منها لترجيح رأي على آخر. والمأمول أن يكون قد تأكّد لنا، على مدار هذه المسائل الثّلاثين، أنّ علماء المذهب، كسائر إخوانهم في المذاهب الفقهيّة الأخرى، يقصدون إلى إدراك الصّواب في المسائل الاجتهاديّة، انطلاقاً من الأصول الّتي أجمع عليها السّلف، وهي الأصول الأربعة: القرآن، والسنّة، والإجماع، والقياس. واستعانة بالأدلّة الأخرى المختلف فيها بينهم، كالاستحسان، والمصالح المرسلة، وقول الصّحابيّ، . . . وأهمّ من هذا وذاك، أن ننظر إلى اجتهادات هذه المذاهب، على أنّها اتّجاهات علميّة داخل الشّريعة، استوعبت مقاصد الشّريعة وقواعدها، وأنّ كلّ خلاف بينها، لا يرجع إلى أمر كليّ، بل يتعلّق بأمر جزئيّ، لا يبطل قاعدة المتابعة لواحد منها، وأنّ كلّ واحد منها، هو امتداد للخلاف الفقهيّ الّذي كان دائراً بين أعيان فقهاء الصّحابة، كما أنّ كلّ خلاف خارج اختياراتها العامّة، هو شذوذ عن قواعد الشّريعة ومقاصدها الكليّة، واختراع لأصول مخالفة لما قصد إليه الشّرع.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑



الخاتمة





الخاتمة
نسأل الله حسنها

لقد كانت مسائل هذا الكتاب، وكذا الأبحاث المقدّمة له، تشغل بال المؤلّف منذ مدّة طويلة، وكان الاهتمام بها نابعاً من الرّغبة الصّادقة، في الوقوف على سبب مخالفة المالكيّة لكثير من الأحكام الموافقة لظواهر الأحاديث، مع أنّ إمامهم كان من المتشدّدين في الأخذ بالسّنة، حتّى صار عَلَماً عليها عند أهل عصره، إلى درجة أنّ كثيراً من العلماء كانوا يهابونه، ويخشون إظهار مخالفته، في مسائل دلّ عليها الحديث عندهم؛ لما وقفوا عليه من تمسّكه العظيم بالسنّة، وعدم خروجه عنها، ممّا جعلهم يصدرون عن رأيه وهديه. وما ضعُفت هذه الهيبة للإمام إلاّ من بعض الظّاهريّة في القرن الرّابع الهجريّ، كما يُستفاد من ردّ الشّيخ ابن أبي زيد القيروانيّ على أحدهم، يظهر أنّه كان مقيماً بالمغرب في أحد نواحيه، وأرجّح أن يكون بالمغرب الأقصى؛ لأنّه سبق لجماعة منه مراسلة الشّيخ، في مسألة الدّماء المسفوكة من طرف قطّاع الطّرق. وقد بيّن الشّيخ ابن أبي زيد في كتابه الذبّ عن مذهب مالك، في ردّه على هذا الرّجل، أنّ كلاً من سلفه داود الظّاهري وابنه محمّد تحاشيا الردّ على مالك، وألّفا في الردّ على الشّافعيّ؛ لما كان عليه الإمام مالك من التّعظيم في نفوس العلماء. ويُروى عن الشّافعيّ أنّه استخار الله سنة في الردّ على مالك رحمه الله، بل وصل الأمر بأهل الأندلس إلى أنّهم كانوا يتشبّهون بمالك، وكانوا يستسقون بقلنسوة له، وكلّ ذلك دليل على تعظيمهم لمالك وإجلالهم لرأيه، وكانوا يرون قوله أثراً

من الآثار، مثل الآثار المرويّة عن الطّبقة المتقدّمة من التّابعين، كعطاء، والحسن، وابن سيرين، وابن المسيّب، وغيرهم، وليس مجرّد رأي من الآراء. لكن خرجت أقوال مالك منها لسببين:

أحدهما: أنّه أصبح أحد أئمّة الفتوى وصاحب مذهب فقهيّ، فلم يبق من المناسب جعل رأيه أثراً، دون بقيّة أصحاب المذاهب المتبوعة.

والثّاني: يرجع إلى الغارات الّتي شنّها عليه أهل الظّاهر، مما أوغروا صدور النّاس عليه وشوّهوا صورته، وأضعفوا منزلته في نفوسهم.

وقد خططت لنفسي منذ ما يزيد عن خمسة عشر عاماً الالتزام بالمذهب المالكيّ، فقرأت من كتب المذهب ما وصلت إليه يدي، ابتدأت بالوقوف على رجالات المذهب، من كتب التّراجم المالكيّة وغيرها من الموسوعات الأخرى، إلى جانب التّحوّل إلى قراءة الفقه المالكيّ من مختلف مصادره، بعد أن نشأت قبل على فقه (الدّليل)، وكان من أهمّ مراجعه. كتاب (فقه السنّة) للعلاّمة السيّد سابق، فلخّصته وأنا في السّابعة عشرة من العمر، أعارني إيّاه أحد الإخوان، إلى جانب اقتنائي لكتب أحاديث الأحكام، كسبل السّلام للصّنعانيّ، ونيل الأوطار للشّوكاني، وفتح الباري لابن حجر العسقلانيّ، وكتب الفقه القائمة على الدّليل، كالرّوضة النّديّة شرح الدّرر البهيّة لصدّيق حسن خان القنّوجيّ، والسّيل الجرّار المتدفّق على حدائق الأزهار للشّوكانيّ، وكتب الشّيخ الألبانيّ، مثل تمام المنّة في التّعليق على فقه السنّة، والصّحيحة، وصفة الصّلاة، وكتب التّخريج الأخرى، كإرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السّبيل، مع قراءة كثير من كتب شيخ الإسلام ابن تيميّة في مختلف الفروع المعرفيّة، من الفقه إلى الكلام إلى التّصوّف، حتّى استوعبت كثيراً من مقالاته في أدقّ مباحثه الّتي عُرف بها، كتسلسل الحوادث، والصّفات الاختياريّة. وقرأت أغلب كتب تلميذه العلاّمة الحافظ ابن قيّم الجوزيّة، مثل إعلام الموقّعين، وزاد المعاد، وإغاثة اللّهفان، وأحكام أهل الذمّة، وبدائع الفوائد. وكتبه

المفردة في مسائل محدّدة؛ كأحكام المولود، والطّرق الحكميّة، والفروسيّة، وجلاء الأفهام، والصّلاة وحكم تاركها، وحاشيته على تهذيب السّنن. إضافة إلى كتبه العلميّة الأخرى، مثل مدارج السّالكين، واجتماع الجيوش الإسلاميّة، ومختصر الصّواعق المرسلة، وهداية الحيارى في الرّدّ على أجوبة اليهود والنّصارى، والوابل الصيّب في الكلم الطيّب، والرّوح، والجواب الكافي، وعدّة الصّابرين، وروضة المحبّين، وطريق الهجرتين. وهذه الكتب وإن لم يكن أصلها في الفقه، إلاّ أنّها لا تخلو من تحقيقات فقهيّة، وردود على مذاهب الفقهاء المتبوعة، والانتصار للحديث وآراء ابن تيميّة.

كما نظرت في كثير من كتب الخلاف المذهبيّ، كالمحلّى لابن حزم، والمجموع للنّوويّ، ونصب الرّاية للزّيلعيّ، والسّنن الكبرى للبيهقيّ، والاستذكار والتّمهيد لابن عبدالبرّ، وأحكام القرآن، والعارضة لأبي بكر ابن العربيّ. مع قراءة مباحث كثيرة من الفروق للقرافي، وكذا مباحث شيخه سلطان العلماء العزّ بن عبدالسّلام، وتلميذه الإمام ابن دقيق العيد. واستفدت كثيراً من مباحث ابن رجب الحنبليّ رحمه الله، خاصّة كتابه جامع العلوم والحكم، مع ضميمه الآخر شرح علل التّرمذيّ، وكان الكتاب الأوّل هو الّذي فتح ذهني، منذ وقت مبكّر على مخالفة شيخه العلاّمة ابن القيّم، وشيخ شيخه شيخ الإسلام ابن تيميّة لمذاهب الأئمّة في الفروع الفقهيّة.

فصرفت الهمّة إلى مراجعة ما عليه عامّة أبناء الوقت، من التّسليم لمقالات منتقدي التّقليد، فقرأت كتب المختلفين من الطّرفين، فقرأت آراء الكوثريّ في مقالاته وتعليقاته على كتب التّراث، ومجموعة من كتبه، وأهمّها كتابه تأنيب الخطيب. كما قرأت مجموعة من الكتب الّتي حقّقها تلميذه الشّيخ العلاّمة عبدالفتّاح أبو غدّة، في الحديث والفقه، وما كتبه الدّكتور سعيد رمضان البوطيّ في اللاّمذهبيّة، والسّلفيّة مرحلة زمنيّة مباركة لا مذهب فقهيّ، وهذا في جانب المدافعين عن فقه الأئمّة.

كما قرأت كثيراً من كتب الحافظ أبي الفيض الغماريّ الحديثيّة والفقهيّة والصّوفيّة، وقرأت للشيخ عبدالرّحمٰن المعلّمي اليمنيّ كثيراً من تعليقاته على كتب التّراث، وقرأت كتابه التّنكيل في الردّ على الكوثريّ. كما قرأت كتابات الشّيخ الدّكتور بكر بن عبدالله أبو زيد، وكتاب بدعة التّعصّب المذهبيّ للشّيخ عيد عبّاسيّ تلميذ الشّيخ الألبانيّ، وكتاب هل المسلم ملزم باتّباع مذهب فقهيّ للخجنديّ، في جانب المنتصرين لدعاة الدّليل والإنكار على المقلّدين. واستوعبت جميع مواطن الخلاف بين الطّائفتين، واستفدت من الثّروة الفقهيّة المبثوثة في كتبهما.

ولم أكن لأستوعب هذه الثّروة العلميّة المتنوّعة، من الفقه إلى الحديث إلى الكلام، لولا جهود علماء فضلاء، وتوجيهات مشايخ نبلاء، يأتي في مقدّمتهم شيخنا الألمعيّ أبو أيّوب الخضر بن أحمد الرّابحيّ حفظه الله، وهو العالم الّذي تخرّجت على يديه، وهو المربّي الّذي طبع علمه شخصيّتي، في بداية الطّلب إلى غاية السّنوات الأولى لانتسابي إلى الجامعة. وقد أخذت عنه علوماً جمّة؛ كاللّغة، والفقه، والأصلين، وعلم الحديث، وكان مبرّزاً فيه، يحفظ المتون ويستوعب قواعد الدّراية والرّواية، مع الذّكاء المفرط، والردّ على مقالات المعاصرين، من العلمانيّين والكتّاب المنحرفين عن الشّريعة. وكان من ثمرة هذا التّحصيل العلميّ، أنّني انتقدت بتوجيهٍ منه كتاب عليّ عبدالرّازق؛ الإسلام وأصول الحكم، وأنا دون العشرين، ضمن المجالس الّتي كان يعقدها لنا، بعد صلاة العشاء، في الردّ على دعاة التّغريب، خاصّة الجزائريّين منهم، ممّن كان يكتب في تلك الفترة، وفق الرّؤية الماركسيّة للأدب، أمثال رشيد بو جدرة، وعبدالحميد بن هدّوقة.

وشيخنا الثّاني في العلم، هو العلاّمة الدّكتور محمّد بن الحسين السّليمانيّ حفظه الله، وهو الّذي فتح عيني على عالم المخطوط، وأصول البحث العلميّ الأكاديميّ، وربطني بمشايخ العلم، في الشّرق والغرب،

واستفدت منه في مدّة وجيزة، ما لم أستفده من غيره في مدّة طويلة.

كما استفدت كثيراً من مباحث اللّغة من شيخنا اللّغويّ بلحاج شريفي، بالإضافة إلى مشايخ آخرين، منهم من درسنا على أيديهم في الجامعة، ومنهم من استفدنا منه خارجها، مثل الدّكتور محمّد عبد النّبيّ، والدّكتور إبراهيم التّوهاميّ، والدّكتور عبدالرزّاق قسّوم، والدّكتور الفاضل عمّار جيدل، والدّكتور محمّد عليّ فركوس، والدّكتور الشّاعر مصطفى الغماري.

وبعد فترة من التّحصيل والمطالعة، ألقيت عصا التّرحال على ضرورة ملازمة مذهب إمام دار الهجرة، لكن كان الفكر من حين إلى آخر، ربّما شدّ إلى سابق عهده، إلى أن منّ الله بالوقوف على كتاب: «**الذبّ عن مذهب مالك**»، تأليف الشّيخ أبي محمّد بن أبي زيد القيرواني رحمه الله سنة ١٤١٧هـ، فجدّد من العزم على التّشبّث بالمذهب، كما حمّلني مسؤوليّة الدّفاع عنه، وكان الرّجاء معقوداً على تحقيق الكتاب، في مرحلة الدّكتوراه، لكن سبق القدر بغيره، فالله المستعان(١)!

ولقد كان العزم منذ مدّة، متوجّهاً إلى خدمة سفر من أسفار المالكيّة في الفقه، وكانت النيّة شطر كتاب المختصر للعلاّمة خليل رحمه الله، لما رأيته من زهد أبناء الوقت فيه، مع أنّ سلفهم كانوا مكبرين له، شديدي الاستشهاد به في المسائل والنّظائر، لكنّني رأيت أنّ إخراج بعض المسائل الفقهيّة، ربّما يكون أفيد كثيراً من ذلك، خاصّة وأنّنا في عصر زهد طلاّب العلم فيه من الاستطرادات والتحليلات العلميّة، واكتفوا فيه بالمطويّات عن المطوّلات، ممّا مكّن لتيّار الظّاهر من الظّهور، مع أنّه لم يبلغ عشر معشار ما هو متحقّق له اليوم، في زمن كبار أقطابه في الشّرق والغرب، بل كان

---

(١) وقد حُقّق الكتاب من طرف الأستاذ الدّكتور محمّد العلمي، من المغرب الشّقيق، وقد أخبرني بنفسه أنّه قد فرغ من تحقيقه العام الماضي (٢٠٠٧م)، فهنيئاً له هذا الإنجاز العظيم. وكان في النيّة تحقيق هذا الكتاب، وقد فاتحت الدّكتور العلمي بذلك بمدينة الرّباط، لكنّه حينها كان قد خطا فيه خطوات كبيرة.

كلّ ما ظهر ذكيّ من أذكياء الظّاهر، إلاّ وتصدّى له جماعة من الجهابذة، يلزمونه سلوك المحجّة، ويقرعونه بالحجّة، وهذا دليل على ذهاب العلماء، وتقلّص ظلّ العلم والعياذ بالله.

وهذه المسائل أنموذجٌ في طريق بيان أصول المذهب وأدلّته، ركّزت فيها على وضع المتفقّه على السّياقات الصّحيحة لمدارك المالكيّة وأنظارهم في الأدلّة، بعيداً عن التّوجيهات الّتي تضعه فيها القراءات المسبقة، وهو أحد المآخذ المنهجيّة، في بعض الدّراسات الحديثة، حيث تريد تجلية أدلّة المذهب بمدارك غير مالكيّة، فتقع إمّا في التعسّف، أو تستدلّ بغير المعتمد في المذهب.

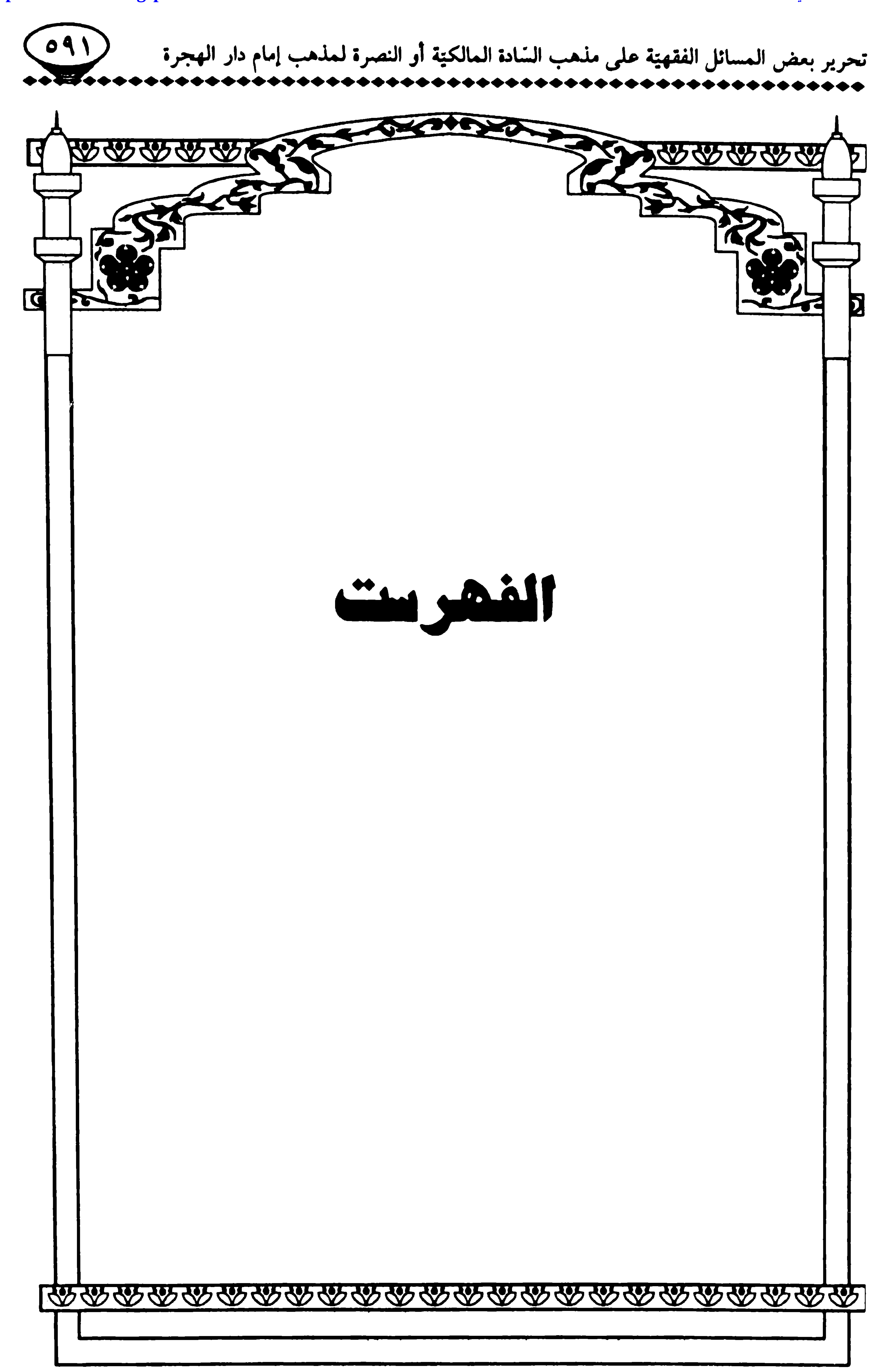
وقد تعمّدت أن تكون هذه المسائل، من النّوع الّذي خالف فيها السّلفيّون الجمهور، من أجل تحقيق هدفين:

أوّلهما: بيان أنّ الاتّجاه السّلفي الحديث، والمتأثّر بآراء الشّيخين العلاّمتين ابن تيميّة وتلميذه ابن القيّم رحمهما الله، ما هو إلاّ امتداد للظّاهريّة القديمة.

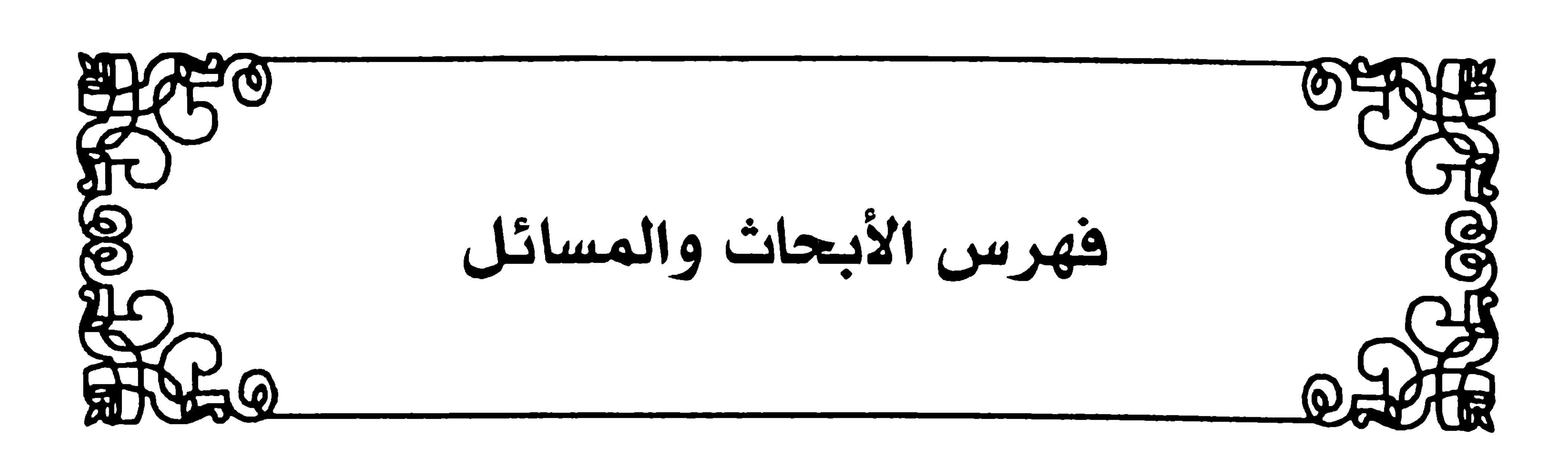
أمّا **الهدف الثّاني**: فهو إنصاف المذهب المالكيّ، من التّهمة الّتي رماها به هذا الاتّجاه، وهو مخالفة الأثر والهدي النّبويّ بمجرّد عمل الرّجال، وتعصّب أتباعه لآراء الإمام مالك، مهما كانت مخالفة للسنّة النّبويّة! وهذه التّهمة لا أساس لها من الصحّة، وإنّما استقرّت في أذهان المنتقدين لفقه المذاهب الأربعة، في عصور الانحطاط الثّلاثة الأخيرة، بداية من القرن العاشر الهجريّ، كما أشرت إليه في الفصل الأوّل من هذا الكتاب.

ولا أريد أن أطيل أكثر من هذا، ولنا عودة إلى تجلية مزيد من فقهنا الموروث، وإظهاره وفق الصّورة الّتي هو عليها، لا من خلال المرآة العاكسة للتيّار السّلفي الحديث.

□ □ □ □ □ □



الفهرست



فهرس الأبحاث والمسائل

الموضوع	الصّفحة

الموضوع	الصّفحة
المسألة التّاسعة عشرة: دخول المقابر بالنّعال. بيّن فيها المؤلّف، أنّ نهي النّبيّ ﷺ حادثة حال يتطرّق إليها الاحتمال، وذكر أقوال العلماء في ذلك:	٤٤٥
المسألة العشرون: الموعظة عند دفن الميّت. وفيها استحباب تلقين الميّت، ومشروعيّة وعظ الحاضرين من المشيّعين:	٤٥٠
المسألة الحادية والعشرون: رفع اليدين عند الدّعاء. وفيها مشروعيّة رفع اليدين عند الدّعاء، وتوجيه ما نُقل عن الإمام مالك في ذلك:	٤٥٦
المسألة الثّانية والعشرون: زخرفة المسجد وتزيينه. وبيّن فيها المؤلّف، أنّ الزّخرفة المنهيّ عنها، هي ما كانت بالذّهب، وأنّ غيرها مشروعة بشرطين، أن لا تكون من بيت المال، وأن لا تخرج إلى إلهاء المصلّين عن الصّلاة:	٤٦٢
المسألة الثّالثة والعشرون: التّسبيح في العيدين. وبيّن فيها المؤلّف سنيّة التّكبير، ابتداءً من شروق الشّمس، إلى غاية حضور الإمام، وبعده بتكبيره، وسنيّة التّكبير أثناء الخطبة، ومتابعة النّاس للإمام في ذلك، جماعة وأفراداً، والتّنبيه على موضع البدعة في ذلك:	٤٧٢
المسألة الرّابعة والعشرون: التّكبير في أيّام التّشريق. وبيّن فيها المؤلّف إجماع العلماء على التّكبير أدبار الصّلوات فقط، وشذوذ السّلفيّين عن جماعة المسلمين في ذلك، وركّز على دليل المالكيّة، في تحديد المجال الزّمنيّ للتّكبير:	٤٨٤
المسألة الخامسة والعشرون: إفطار الصّائم. وفيها إنكار على من أفطر قبل التّوقيت الرّسميّ، تمسّكاً بظاهر دليل، لم يفهمه على وجهه!:	٥٠٠
المسألة السّادسة والعشرون: صيام يوم السّبت. وفيها مناقشة مطوّلة مع الشّيخ الألبانيّ في تصحيح حديث ابن بسر، والكشف عن تجاوزاته في الحكم على الأحاديث!:	٥٠٩
المسألة السّابعة والعشرون: قراءة القرآن جماعة. ووجّه المؤلّف فيها روايات الكراهة المنقولة عن الإمام مالك، ووجوه القراءات الجائزة والممنوعة:	٥٤٢

الموضوع | الصّفحة

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

